社會・宗教・文明

フロイド
精神分析
学全集 L

T·I·P·A·

精神分析学研究所

フロイド精神分析學全集

社會・宗教・文明

長谷川誠也譯
大槻憲二譯

精神分析學研究所

春陽堂

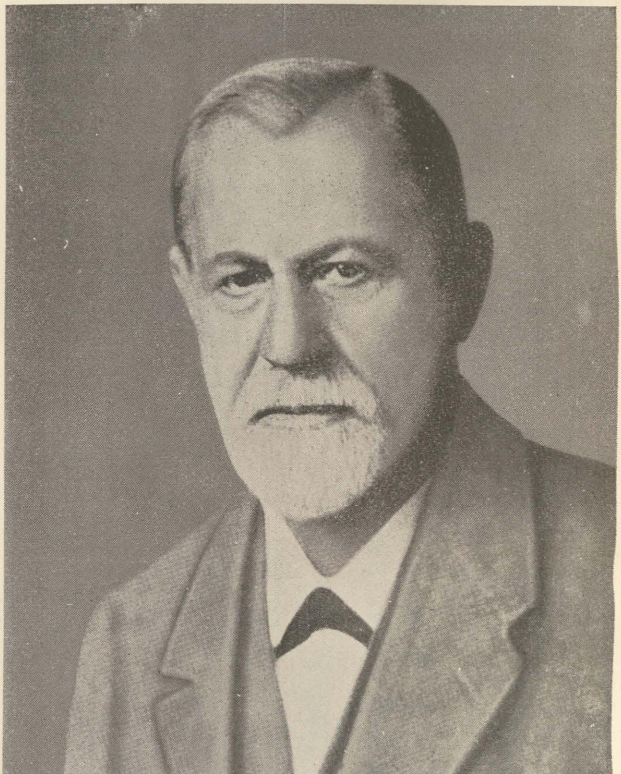
フロイド精神
分析學全集

社會・宗教・文明

長谷川誠也譯
大槻憲二譯

精神分析
學研究所

春陽堂版



フロイド像（一九二二年）

序

フロイドの „Massenpsychologie und Ich-Analyse"（一九二一年出版、イギリス譯 "Group Psychology and the Analysis of the Ego." 本書の『集團心理と自我の分析』）は彼の著 „Jenseits des Lustprinzips."（一九二〇年出版、本全集第四卷『快不快原則を超えて』）と „Das Ich und das Es"（一九二三年、イギリス譯 "The Ego and the Id." 本全集第七卷『自我とエス』）と共に、彼の所謂 Meta-Psychologie（超心理學）を說述したもので、精神分析の理論を知らうとする人は、是非とも仔細に研究しなければならぬ論文である。フルーゲル J. C. Flugel の言ふ所によれば、最近に至つて精神分析といふ語は四樣に使用されてゐる。

（一）治療上の方法、
（二）この方法によつて發見された事實の記述、
（三）これらの事實を基礎として建設された理論、
（四）以上の事實と理論とに據つて、他方面における事實の研究（例へば、傳說、宗教あるひは文藝の解剖）

以上四つである。だから、上記のフロイドの著三種は、まさに第三の意味における精神分析の著述である。

『宗教の將來』(„Die Zukunft einer Illusion," 1928, イギリス譯 "The Future of an Illusion," 直譯すれば『或る錯覺の將來』) 及び『文明と不滿』(„Das Unbehagen in der Kultur," 1930, イギリス譯 "Civilization and its Discontents," 直譯すれば『文明に於ける不快なるもの』) の二書は、フロイドがその原理を文化上の事柄に應用した論述であるから、第四の使用法における精神分析の書といつて差支なからう。これ等の二著述の表題を共に原書通りに譯さなかつたのは、一般の讀者に、內容をたやすく知らせたいために外ならぬ。前者を更に平易にすれば、キリスト敎の將來と稱しても差支ないのである。

本書に收めた三論文のうち『集團心理と自我の分析』と『宗敎の將來』とは長谷川浩三君がイギリス譯から譯したものを我等が更にドイツ書と對照して詳細に修正したもの、また『文明と不滿』は大槪が單獨でイギリス譯を參考としながら、ドイツ書から譯したものである。文字の使用、送假名、句讀點の用法、文章の組立等については、敢て統一を試みなかつた。また、これを試みることは、今日のところ、不可能といつても宜しいくらゐであらう。しかし術語の譯字に至つては、前後に相違のな

いやうに、十分の注意を用ゐた。

この三論文を會得するためには、精神分析について相當の豫備知識を要するけれども、既に刊行されだフロイドの譯書を通讀した人々は、何等の困難をも感ぜずに、これらの眞意を領解し得るであらう。殊に『文明と不滿』は、文化問題に關して、多少なりとも考慮する所ある人々にとつて、幾多のヒントを與へるであらう。

書名を『社會・宗教・文明』としたのは簡明を期するためであつて、他意あるわけではない。

昭和六年五月十九日

長谷川誠也

大槻憲二

目次

集團心理と自我の分析

目次

宗教の未來

文明と不滿

集團心理と自我の分析

大槻憲二譯

第一章　緒言

個人心理學と社會心理學若しくは集團心理學との相違は、ちよつと見ると重大であるやうに思はれるが、更に嚴密に吟味するならば、それほどではないのである。如何にも個人心理學は個人を扱ふものであり、個人が本能の滿足を見いださうとする經路を研究するものである。しかしたゞ稀に、例外的條件のもとに於いてのみ、個人心理學は他の人々に對する個人の關係を無視する事が出來るのだ。個人の心的生活には、模範として、對象として、助力者として、反對者として、何人かゞ常に必ず包含されてゐる。それ故に最初から、この廣義な、しかし全く正當な言葉の意味に於いて、個人心理學は同時にまた社會心理學なのだ。

兩親及び兄弟姉妹、愛の對象、醫師などに對する個人の關係——實に、これら一切の關係はこれまで精神分析的研究の主たる題目であつた——は、當然社會現象と見做さるべきものである。この點に於いて、それらの關係は一定の他の過程、即ち我々の所謂「ナルチスティッシュ」narzisstisch な過程と

比較することが出來る、何となれば、その過程に於いて、本能の滿足は他の人々の影響から幾分か、又は全部獨立するからである。從つて、社會的な心的作用とナルチスティッシュ——これをブロイレル Bleuler は恐らく「アウティスティッシュ」autistisch と稱するであらう——な心的作用との相違は、一切個人心理學の範圍に屬するもので、これを社會心理學若しくは集團心理學と區別するは妥當でない。

前述の關係——即ち、兩親及び兄弟姉妹、戀人、友人、醫師などに對する關係に於いて個人は、彼にとつて非常に重要になつてゐる只一人の人か、若しくは極めて僅の人々の影響を蒙るのである。そこで、社會心理學若しくは集團心理學を云々する場合には、これらの關係を無視して了ひ、多數の人人が同時に個人に與へる影響だけを特にその方面の研究問題とする習はしになつたのである。即ち個人には何らかの點で關係を有するが、その他の點ではその個人には緣もゆかりもない人々の影響を問題とするやうになつたのである。それ故に集團心理學は、民族、國家、社會階級、職業、制度などの一成員としての個人を取扱ふか、或は一定の時に、一定の目的のために、一集團に組織された群衆の一成分としての個人を取扱ふのである。かくして自然的には結合してゐるものを一度引離してしまつた曉には、これらの特殊な條件のもとに現れる現象を、これ以上還元し得べからざる特殊な本能、即ち社會的本能(「群集本能」、「集團心理」)の表現と見做すことは容易である。何故特殊かと云へば、こ

の本能は他の狀態に於いては現れないからだ。しかし、恐らく我々が敢へて反對しても差支あるまいと思ふことは、多數寄り合ふ場合以外には現れない新しい本能が多數の場合には我々の心的生活内にひとりで目覺めると云ふほど、そんなに重要な意義をば多數と云ふ要素に歸するのは困難らしいといふ點である。それ故に、我々は次の二つの事をまづ可能として期待をかけねばならぬ。――その一つは社會的本能が原始的のものではなく、またそれだけを引離すことの出來るものではないかも知れぬと云ふこと。他の一つは、例へば家庭のやうな、もつと狹い範圍に於いて社會本能の發達の起原を發見し得るかも知れないといふこと。

集團心理學はまだ搖籃時代にあるとは言へ、無數の問題を抱藏し、從來互の適當な區別さへつかなかつた無數の問題を研究者に提出してゐるのである。集團構成の種々なる形態に關する分類だけでも、またそれら形態の生み出した心的現象に關する記述は多大の觀察と說明とを要するものであるが、旣にそれらに關する夥しい文獻が現れてゐる。この小著の限られた紙面と集團心理學の範圍とを比較するならば誰しも、問題の全分野中から僅かに二三を選んでこゝに取扱ひ得るに過ぎないことを直に察することが出來よう。しかもそれらの二三の問題は、實に精神分析的深部心理學が特に關心を有つ問題のみであるのだ。

第二章
ル・ボンの集團心理説

定義から說きはじめずに、現象の範圍の指示からはじめ、また我々の探究の目的からして特に牽付けられる顯著な特質的な二三の事實をそれらの現象中から選び出すことのはうが、遙に適當のやうである。我々はル・ボンの當然有名な著書『集團心理學』"Psychology des foules"(一)を引用することに依つて、これらの目的を二つながら達することが出來る。

註（一）邦譯としては、文學士葛西又次郎譯『群衆心理』上下二卷、アカギ叢書第二十編（大正三年六月發行）がある。英譯も獨譯もある。

問題をもう一度明瞭にすることにしよう。心理學は個人の性癖、本能、動機、意圖などからその行動に至るまで、また最も近しい人々に對する彼の關係までも調べるものとして、もし心理學がその問題を殘らず解決し、それら總ての關係を明白にしたとせば、心理學はその時忽ち未解決のまゝ眼前に横たはる新らしい問題に直面するであらう。即ち心理學は、旣に理解してしまつてゐる筈の個人が、

或る條件の下に於いては豫期したところとは全く異なつた風に思想し、感じ、かつ振舞ふといふ驚くべき事實を說明しなければならなくなるであらう。そしてこの條件は、個人が『心理學的に云ふ集團』の特質を持つやうになつた人々の集りに列することなのである。然らば『集團』とは如何なるものか。如何にして集團はかゝる決定的影響を個人の心的生活に及ぼす力を持つやうになるのか。また集團が個人に及ぼす心的變化の性質は如何なるものか。

これらの三問題に答へるのは、理論的な集團心理學の仕事である。それらの問題を解かんとする最上の方法は、明かに第三の問題から說きはじめることである。集團心理學に材料を與へるものは個人の反應の變化を觀察することである。何故かと言ふに、如何なる說明をするにしても、說明せらるべき事柄を先づ記述してかゝらねばならないからである。

そこで、私はル・ボン自身をして語らしめることにする。彼はかう說く。――『心理學的集團の示す最も顯著な特質は次のやうである。卽ち、心理學的集團を構成する個人等が誰であらうとも、彼等の生活樣式、職業、性格、智能などが如何に似てゐるにせよ似てゐないにせよ、彼等が一集團に化成されたといふ事實は、一種の集合的心理を彼等に與へ、その心理のために各個人は孤立の狀態に於ける場合とは全く異なつた感じ方をし、考へ方をし、かつ振舞ひ方をするものなのだ。その心理には、個

人等が一集團を構成する場合のほかは、現れもしなければ、行爲となりもしない觀念や感情が存在する。心理學的集團は、異質の諸要素が一時的に結合して成る假りの存在なのだ。丁度有機體を構成する細胞が複合に依つて、それ〴〵の細胞の單獨に有する特質とは非常に異なつた特質を示す新たな存在物を構成するのと似てゐる。』

我々は無作法ながら自分達の解說を以つてル・ボンの解說を遮らせて貰ふことにして、こゝに次の觀察を挿むであらう。もしも集團中の各個人等が或統一に結合されてゐるとするならば、そこには何か彼等を結合するものが確になければならない。さうしてその結合するものこそはまさしくその集團の特質となるものである筈だ。しかし、ル・ボンはこの問題には答へない。彼は個人が一集團に結合される時に示す變化を考究しつゞけ、かつ精神分析の深部心理學の基礎的要件と申分なく一致する言葉でその變化を記述するのである。

『一集團の成分としての個人と孤立してゐる個人とがどれほど異なつてゐるかを證明するのは容易であるが、この差異の原因を發見するのはそれほど容易ではない。』

『兎も角、その原因を窺知するためには、近世の心理學に依つて確證された眞理、即ち無意識的現象が體的生活に於いてばかりではなく、智能作用に於いても優勢な役割を演ずるといふことを想起する

ことが第一に必要である。意識的の精神生活は、無意識的精神生活に比べれば、大して重要なものではない。最も巧妙な分析者も、最も鋭敏な觀察者も、その行爲を決定する意識的動機としては極めて少數しか發見することが出來なかつた。我々の意識的行爲は、大體に於いて遺傳的勢力に依つて心內に創造された無意識層から出たものである。この層は代々傳へられた無數の人類共有の特質から成立つてゐるもので、それらの特質は一民族の特徵を構成するものなのだ。我々の行爲の明かな原因の背後には、我々の認めない祕密な原因が存在することは疑ひないことだ。しかし、これらの祕密な原因の背後には、我々自身は知らずにゐるが、更に一層祕密な幾多の原因が存在してゐるのである。我々の日常行爲の大部分は、我々の觀察を免かれてゐる隱れた動機の結果なのである。』

ルボンは云ふ、個人等の特殊な收得物が集團に於いて消滅に歸し、かくして彼等の特質が消失する。こゝに種族的無意識が擡頭する。卽ち異質のものは同質のもののうちに埋沒すると。我々は云はう、個人に於ける心的上部結構の發達はあれほど不同なものを示してゐるが、その上部結構が除去されて各人に於いて不同ならざる無意識的根據が露出するのだと。

このやうにして集團をなす個人等のかいなでの特性が現れるのであらう。しかしル・ボンはやはり彼等が以前には所有してゐなかつた新たな特質を現すことゝ信じてゐる、そして彼はこのことに對す

る理由を、三つの異なつた契機に求めてゐる。

『第一の原因は、集團の一要素をなす個人が、數と云ふ事實のために打克ち難い力强い感情を持つやうになり、この感情は、單獨の場合には强ひて抑制したであらう本能に、個人をして身を委せしむるものであるといふことである。卽ち、集團は匿名であり、從つて無責任であるが故に、常に個人を抑制する責任感は全然消滅するといふ理由に依つて、彼はます〳〵自己を抑制しようとはしなくなるのである。』

我々の見地からすれば、新たな特質の出現をそんなに重要視する必要はない。我々としては、集團に於いて個人は自己の無意識的本能の抑壓を除去することを得しむる條件の下に齎されるのだと云へば足りるであらう。その時個人の明かに示す新たな特質は、實はこの無意識の表明であつて、人間の精神內にある惡は性癖として一切この無意識のうちに包含されるのである。我々は良心の消失、卽ちこれらの狀態に於ける責任感の消失を領解することは少しも困難でない。『社會的危惧』が所謂良心の本質であるといふことは、既に我々の論じたところであつた。（一）

註（一）ル・ボンの見解と我々の見解との相違は、彼の云ふ無意識の概念が精神分析で云ふそれと內容が全然同じではないと云ふ點にある。ル・ボンの無意識は寧ろ種族的心理の最も深い特色を包含してゐるが、事

實上、それは個人的精神分析の範圍外にあるものである。如何にも我々は、自我の核心（吾人は後にこれをエスと名付けた）は人間の精神の古代的遺傳を包含し無意識的であることを認識し損ふことはないが、これに加ふる、我々は『無意識的に抑壓されたもの』をも別に認める。何となれば、それらはその遺傳の一部から生じたからである。抑壓されたものに關するから云ふ考へは、ル・ボンにはない。

『第二の原因は傳染であるが、やはり集團に於ける彼等獨得の特質の發現を決定し、同時に彼等のとるべき傾向を決定するに力を致すものである。傳染の現象は、その存在を確證することは容易であるが、それを說明することは容易でない。それは催眠狀態の現象のうちへ分類すべきであるが、我々は簡潔にそれを研究しよう。集團にあつては、如何なる感情も行爲も悉く傳染的である。しかも個人は集團的利益のためには、私的の利益を快く犧牲にするほどに傳染的なのである。これは個人の本性とは全然相容れないものであつて、集團の一要素となる時のほか、個人には殆ど不可能の傾向である。』

我々は後に至つて、この終りの言葉を基礎として重要な推察をなすであらう。

『第三の原因は、更に最も重要なもので、集團內の個人に對して、孤立した個人の示す特質とはしばしば全く相容れない獨特な特質を決定するものである。私の云ふのは被暗示性のことで、前に述べた傳染はこの被暗示性の結果に過ぎないのである。』

『この現象を領解するためには、輓近の生理學上の發見に留意することが必要である。我々は今日、個人が意識的の個性を全く失つて、彼の個性を奪ふ施術者のあらゆる暗示に服從し、かつ彼の人格や習慣とは全然矛盾する行爲をなすやうな狀態に、種々の過程に依つて個人を導き得ることを知つてゐる。最も行屆いた研究をして見ると次の事が證明されるやうである。個人が暫くの間實際に集團のうちに浸つてゐると集團から授けられた魅力ある感化のためにか、または我々の知らぬ何か他の原因のためにか、或特殊の狀態にやがて入るのである。さうしてその狀態は、催眠術を施された個人が施術者の手に自由にされる感應狀態とよほどよく似てゐる。卽ち、意識的の個人は全く消滅し、意志と識別力は失はれ、總ての感情及び思想は催眠術者に依つて決定された方向へ向けられるのである。

『心理學的集團の一要素をなす個人の狀態もまたこれに近いものである。彼は最早自己の行爲を意識しない。彼の場合にも、被催眠術者の場合と同樣に、幾分かの能力が滅ぼされると同時に、他の能力は著しく發揚せしめられるのである。或る暗示に影響されると、彼は抑へ難い性急さを以て一定の行爲を實行しはじめる。この性急さは被催眠術者の場合よりも集團の場合のはうが一層抑へ難いのであるが、それは集團內の總ての個人に對して暗示が同一であるために、相互作用に依つてその力を增すからである。

『それ故に、意識的個性の消滅、無意識的個性の優勢、暗示及び傳染に依る感情竝びに思想の同一方向への轉向、暗示された觀念を直に行爲に移さうとする傾向――これらは集團の一要素をなす個人の主要な特質であることが分る。彼は最早彼自身ではなく、自己の意志に依つて指導されることのない自動人形となつてしまつたのである。』

私がこの一節をかほど十分に引用したのは、ル・ボンが集團に於ける個人の狀態を實際に催眠的狀態であると說明しながら、その二つの狀態を少しも比較しないことを事實上明かにするためであつた。その點に就いては異議を唱へる考は少しもないが、集團に變ずる個人に就いての後の二つの原因（傳染及び高潮した被暗示性）は、傳染が實際には被暗示性の發現であるやうに思はれるので、明かに同質のものではないといふ事實をたゞ力說したいのである。かつまた二つの契機の效果は、ル・ボンの評言の本文中には嚴しく區別されてゐないやうに思はれるのである。もしも我々が傳染を、集團の個人的成員等が相互に對する效果と結びつけて考へ、催眠術的影響の現象と同一水準に置かるべき集團に於けるかの暗示の顯現はまた別の原因から來ると云ふならば、恐らく我々はル・ボンの論述を最もよく解釋したことになるだらう。では、如何なる原因から？　この比較の重なる要素の一つ、卽ち集團の場合に催眠術者の代りなる筈の人間のことが、ル・ボンの解說中に述べられてゐないことに氣附

く時に、我々はこれは不完全だと感ぜざるを得ないのである。しかし、それでもとにかく、彼は朦朧のまゝにしてはゐるが、この魅惑的な影響力と、個人等が互に與へあふ傳染の效果（これなくとも生ずるが併しこのために暗示は一層强められる）とを區別してはゐるのである。

こゝにまだ一つ集團に於ける個人を領解するの助けとなる重要な見地がある。『かつまた、人間は組織的集團の一要素となるといふ單なる事實のために、文明の階梯を數段落ちるのである。孤立してゐれば、彼は敎養ある個人であるかも知れないが、群衆に入つては、野蠻人となる――卽ち、本能に依つて振舞ふ生物となる。彼は原始人のやうな自然性、兇猛性、かつまた熱情及びヘロイスムスをも有つやうになる。』彼はそれから特に、個人が集團に沒入する時に經驗する智的能力の低下を詳論してゐる。（一）

註（一）シルレル Schiller の聯句對照。

Jeder, sieth man ihn einzeln, ist leidlich klug, und verständig;
Sind sie in corpore, gleich wird euch ein Dummkopf daraus.

（誰でも、ひとり離して見ると、かなりに賢く分りがよい。
彼等が集團に入ると、その時には立ちどころに
彼の阿呆であることが分らう。）

個人心理は手をつけずにおいて、集團心理をル・ボンは如何に說いたかそれを見よう。集團心理は精神分析から見れば、それの源泉を知るに何等かの困難を感ぜしめるやうな特色はたゞの一つも示さない。ル・ボンは自ら、原始人や子供等の心的生活と集團心理との類似を指摘することに依つてその道を示してゐる。

集團といふものは衝動的であり、移り氣であり、敏感であり、殆ど專ら無意識に依つて誘導される。(二)集團を動かす種々の衝動は、事情に依つて、高尙であつたり殘忍であつたり、また勇敢であつたり怯懦であつたりするであらうが、それらの衝動は、個人の利益も、また自己保存の念さへも、何等の效もない程に猛烈である。衝動に於いては何も豫想されない。集團の欲望はたとひ熱狂的であつても、それを持續することが出來ないので、決して永續しないのである。集團は自らの欲求とその充足との間に延滯のあることを少しも我慢出來ない。集團は全能の自覺を有してゐる、卽ち集團內の個人には不可能といふ考は消失するのである。(三)

註(一)「無意識」といふ言葉を、記述的の意味に於いて、ル・ボンはこゝでは正しく使つてゐる。尤も、この場合「抑壓」といふ意味だけではないが。

(二)"Totem und Tabu," III, 'Animismus, Magie, und Allmacht der Gedanken.' 對照。

集團といふものは非常に信じ易く、感化され易く、沒批判的で、考へ直して見たりするやうなことは決してない。集團は假象で物を考へる、そしてそれらの假象は聯想に依つて互に喚起しあふが（丁度それらが自由な想像の狀態に於いて個人に生ずるやうに）、しかもそれらの假象と現實との契合は決して理性的審判のために妨げられることはない。集團の感情は常に單純であり、また頗る誇張される。それ故に、集團は遲疑も知らなければ不確實も知らないのである。（一）

註（一）夢の註釋こそは無意識的な心的生活を知る最善の途であるが、そのやうに夢の解釋をするに當つて我々は、夢の話をする時の疑はしさ及び不確實さを無視し、かつ顯在的な夢の如何なる要素をもみな全く確實なものと見做す技法に從つてゐる。我々は疑はしさ及び不確實さをば、夢の仕事が受ける檢閲の效果であるとし、そして最初の夢の思想は、批判的過程としての疑はしさや不確實さを知らないものであると云ふのである。それは勿論、他の總てのものと同樣に、夢に誘導する晝間の殘滓の内容の一部として存在するかも知れない。——"Die Traumdeutung," 6 Auflage, 1921 S. 336（大槻憲二譯「夢の註釋」第六章の最初の部分）參照。

集團は直ちに極端へ走る。よしんば疑念を示してゐても、それが直に疑ふことの出來ぬ確實さに變ずる。反感の一寸した核があつても、それが烈しい憎惡に轉ずるのである。（一）

註（一）あらゆる感情興奮をこれと同樣極端に、無限に強むることは、やはり子供等の感情生活にも見られる事

であつて、それは同樣に夢の生活に於いても現はれる。無意識内では個々の感情は主として孤立してゐるために、壹間僅かばかり續に障る事があるとその人間が死ねばよいとの願望となつて夢に現れる。また一寸でも犯罪行爲をしたい誘惑を感じてゐると、夢に於いてさう云ふ行爲が現れて來る。ハンス・ザックスはこの點に就いて剴切な事を云つてゐる。即ち、『夢が現在(現實)への關係に就いて我々に示したものを我々はやがてまた意識の中に捜さうとする。さうして我々は、分析の擴大鏡の下に見た怪物を再び微生物として見たとてそんなに仰天するほどのこともなからう。』(" Die Traumdeutung, " S. 457.
――大槻憲二譯「夢の註釋」二九三頁)

集團はそれ自身極端へと兎角走りたがるので、集團は過度の刺戟に依つてのみ興奮させられる。何人でも集團を動かさうと望む者は、彼の論證を論理的に整理する必要は更にない、彼は最も强い形で描き、誇張し、かつ同一のことを幾度も繰返すべきである。

集團は眞理か誤謬かに關して疑ひを持たないし、またその上に自己の强大な力を意識してゐるので權威に對して頑迷でもあり、從順でもある。集團は力を尊重する、從つて、善良さにはあまり動かされない。何となれば、集團は善良を弱小の一種と見做すに過ぎないからである。集團がそれの英雄達に要求するものは力であり、或は暴行でさへある。集團はそれの支配者達に支配され、壓制されることを望むと共に、それらの人々を畏敬することをも望むのである。元來集團は全然保守的である、そ

れ故に、あらゆる革新及び進歩に對しては切なる嫌惡を感ずるが、傳統に對しては無限の尊敬を懷くのである。

集團の道德を正しく判斷するためには、個人等が集團として集合する時に、彼等の個人的禁制は悉く衰へ、殘忍な本能、無情な本能、破壞的な本能などの一切が――それらの本能は原始時代の遺物として個人のうちに眠つてゐる――自由な本能滿足を求めて目覺め來るといふ事實を、吾人は斟酌しなければならない。しかし、暗示の影響を受けると、集團はまた克己、沒我、理想に對する獻身といふ高尙な仕事をもなし得るのである。孤立した個人にあつては、利己心が殆ど唯一の原動力であるのに、集團にあつては、それは甚だ稀にしか目立たない。個人が彼の道德的標準を集團に依つて向上させられたと言ふことは出來る。集團の智的能力は常に個人の智的能力よりも遙に劣つてゐるが、集團の道德的行爲は、個人の道德的行爲よりも遙かに低くなることもあるが、またそれに勝つて大いに高まることもあるのである。

ル・ボン說の中の幾つかの他の特徵は、集團心理と原始人の心理との同一が的確に證明されることを明かにしてゐる。集團にあつては、最も齟齬してゐる諸觀念でさへも、それら觀念間の論理的矛盾から何等の牴觸を生ずることなしに、相並んで存在することも出來るし、互に寬容しあふことも出來

るのだ。しかしこのことはまた、精神分析が長い間指摘して來たやうに、個人の無意識的な心的生活、即ち子供等及び神經症患者等の無意識的な心的生活の場合にも存することである。(一)

註(一) 例へば、子供等にあつては、彼等の最も身近にゐる人々に對するアンビヴレンツ的感情態度は、その二つの態度の何れもが正反對な態度の表現に牴觸することなしに、長い間相竝んで存在するものである。しかし、もしも最後にそれら二つの態度の間に軋轢が突發するならば、その軋轢は子供が對象を變へて、アンビヴレンツ的感情の一つを代償へ轉位することに依つて往々解決されるものである。成人に於ける神經症の發達の歷史もまた、抑壓された感情が長い間しば〳〵無意識的なファンタジー中に、或は意識的なファンタジー〔本全集第一卷末語彙參照〕のうちにさへ存續することを示すであらう、さうしてそのファンタジーの內容は目下努力してゐる傾向には直に背馳するものであるが、さりとてこの矛盾からして、自我が自分の否認した物に對して何かの態度に出るやうな事にはならないのである。ファンタジーは確に長い間寬容されるが、遂に他日突然に、大抵はファンタジーの感情的纏綿〔五〇頁の註を參照〕が增加する結果として、ファンタジーと自我との間に全く當然の歸結に依つて軋轢が勃發するのだ。子供が成人に成熟する發達の過程には、子供の個性の更に〳〵廣大な統整が、即ち互に獨立して子供の胸裡に發達した個々の本能的感情及び慾望の共同作用が存するのである。性的生活の範圍にも相似の過程ある事は、十分に發達した性器組織に總ての性的本能が集中することとして、既に我々に知られてゐる。(“Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,” 1905. 本全集第五卷參照。)かつまた、自我の統一はリビドーの統一と同じ障碍を受け易いものであるといふことは、例へば科學者のくせに聖書を信じてゐ

るなどのやうな、夥しい卑近な例に依つて示される。

更に、集團といふものは言葉の眞に魔法的な力に支配されるものである。言葉は集團心理に恐ろしい暴風を捲き起すことも出來れば、またそれを鎭めることも出來るのである。『道理も議論も、言葉や標語と戰ふことは出來ない。言葉や標語は集團の面前に於いて嚴かに宣べられる。しかも一度宣べられると、誰の顏にも尊敬の表情が現れて、總ての者の頭は下がるのである。それ故に、多くの人人はそれらをば自然力、超自然力と見做してゐる。』これに就いてたゞ必要なことは、原始人間の名前のタブウと、彼等が名前及び言葉に歸する魔力とを想起することである。(一)

註（一）"Totem und Tobu."（本全集第七卷）參照。

次に最後として云ふ、集團は決して眞理を渴望したことはなかつた。集團は錯覺を要求し、かつそれを必要とするのである。集團は絕えず眞實よりも非眞實に優先權を與へる。集團は現實に依つて強く影響されると殆ど同樣に、非現實に依つても強く影響される。集團はそれら二つを區別しようとしない傾向を明らかに有してゐるのである。

充足されない願望から生じた錯覺とファンタジーの生活とがこのやうに優勢であることが、神經症患者の心理に於ける決定的要因であることは、既に我々の指摘したところである。我々は神經症患者を

動かすものは通常の客觀的現實ではなくて、心理的現實であることも既に知つてゐる。ヒステリーの徴候は實際の經驗の反覆に基づくものではなく、ファンタジーに基づくものであるが、强迫神經症に於ける罪惡感は、一度も履行はしないが邪惡な意圖を持つたといふ事實に基づくものである。實際、丁度夢や催眠狀態に於けるやうに、集團の心的作用に於いても、事物の現實性を吟味する機能は、感情の纏綿(二)した願望の力に比べれば、目につかぬやうになる。

註（一）五〇頁の註を參照。

ル・ボンが集團の指導者に關する題目に就いて述べてゐることは更に不十分で、我々は根本的の原則をあまり明瞭に領解することは出來ない。彼の考に從へば、幾何かの生物が一度寄り集ると、それが動物の群であると人間の集團であることを問はず、彼等は本能的に指導者の權威に服從するものである。集團は從順な群であつて支配者なしには嘗て生活することが出來なかつた。集團は服從の熱望を有し、彼等の支配者と名乘る者には誰にでも本能的に服從するほどである。

かやうに集團は既に自分等の必要から半ば支配者に服從してしまつてゐるが、しかし支配者の個人的特質も集團の必要に適合するものでなければならない。彼は集團の（或る觀念に對する）信仰を喚起するために、その確乎たる信仰を自ら身に具へてゐなければならない。しかも彼は鞏固な、そして

壓倒的な意志を所有しなければならないのだ。それ自身の意志を有たぬ集團は彼の意志を受容れるのである。ル・ボンは次に種々の指導者達を論じ、かつ彼等が集團を動かす手段を論じてゐる。要するに、指導者達は、彼等自身がその熱狂的信仰者である觀念に依つて、自己の力を振ふものであると、彼は信じてゐるのである。

その上にまた彼は、觀念と指導者との雙方に、不可思議な、抵抗し難い力があると考へてゐる。そしてその力を『勢威』“Prestige”と呼んでゐる。勢威は個人が、仕事が、或は觀念が、我々に及ぼす一種の支配力である。それは我々の批判力を全く無能にし、驚嘆と尊敬とを以て我々の心を滿たすのである。またそれは催眠狀態に於ける感應のそれのやうな感情を目覺めさせるやうである。彼は附加的勢威即ち人爲的勢威と、個人的勢威とを區別してゐる。前者は彼等の名聲、財產及び聲望などの力に依つて人々に歸するものであり、また傳統の力に依つて意見、藝術作品、その他のものに歸するのである。人爲的勢威は、あらゆる場合に、過去へ逆戻りするので、この解き難い效力を我々が領解するためには大して役に立たないのである。個人的勢威は少數の人々に歸するものであるが、その力に依つてその人々は指導者となるのだ。しかも個人的勢威は、何か魅力ある魔術の作用に依るかのやうに、如何なるものをも指導者達に服從せしむる效力を有してゐるのである。しかし、あらゆる勢威

もまた、成功の如何に依るものであつて、もし失敗すれば效力を失ふのである。

ル・ボンが說く指導者の機能竝びに勢威の重要さは、彼が見事に取出して見せた集團心理の儩と十分に調和してゐるとは思へない。

第三章　その他の集團心理說

ル・ボン說は無意識的な心的生活に重きを置く點に於いて、我々自身の心理學と非常によく適合するので、我々は彼の說を紹介かたがた利用したのである。しかし我々はこゝに於いて、事實上この著者の主張は何等新しいものを提出しないといふことを附言しなければならない。彼が集團心理に就いて見縊りけちをつけて云つてゐることは、他の人々が彼以前に、同等の明瞭さと同等の敵意とを以て旣に悉く說いてしまつたことであるし、また始めて文獻が現れた時代この方、思想家、政治家及び操觚者などが一致して繰返して來たところである。(一)　ル・ボンの見解中の最も重要な見解たる二命題卽ち智的機能の集團的禁制と集團に於ける感情の增進とさへ、これより先ジグヘーレ Sighele に依つて簡潔に系統立つて述べられてゐる。(二)　根本的に、ル・ボン獨特のものとして遺る見解は、無意識に關する見解と、原始人の心的生活との比較に關する見解とこの二つだけである、しかも、これすら、勿論彼以前にしばく言及されたところである。

註（一）B. Kraskovic jun.;'Die Psychologie der Kollektivitäten.' Siegmund von Posavec に依つてクロオアティア語から獨譯。Vukovar, 1915. この著書の研究書目同樣本文參照。

（二）Walter Moede. Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick; Meumann und Scheibner's,, Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik,'' 1915, XVI.

しかし、それのみならず、ル・ボンその他に依つて論ぜられた集團心理に關する叙述と評價とは、そのまゝ論究せずにおかれたわけでは決してない。右に述べて來た集團心理のあらゆる現象に對する觀察が正しいことは疑ひないが、集團構成の顯現としてこれ以外のを辨別することもまた可能である。それ等の別の顯現は丁度正反對の意味で表れ、その表明から集團心理に關する遙に勝れた見解が必ず生ずるに相違ないのである。

ル・ボン自身も、或る事情のもとにあつては、集團の德性のはうがそれを構成する個人等の德性に優り得ることを承認し、かつ集團のみが著しく無私であり、獻身的であり得ることをも既に承認せんとするものゝ如くであつた。『孤立した個人等によつては、利己心が殆ど唯一の原動力であるのに、集團にあつては、それは甚だ稀にしか目立たない。』他の著者達は、たゞ社會のみが何等かの道德的標

準を兎も角も個人に指定するが、個人は人に依つてその理由はいろ〳〵だが、概して社會の高尙な要求に適ふことは出來ないといふ事實を擧げてゐる。また彼等は、特別な事情のもとにあつては、社會に熱情が現れ、そのために最も優秀な集團的事業さへも可能になると云つてゐる。

智的な仕事に關しては、思想の領域に於ける偉大な決定や、問題の重要な發見及び解決などは、獨りで働く個人に依つてのみ可能であるといふことは、これまた確に事實だ。しかし、集團心理でさへ智的創作の天才を有し得るのである。現に民謠や傳說に依つてもその事は窺はれるが、とりわけ言語と云ふものに依つてその天才ある事が分る。その上また、個人としての思想家或は著述家がどれ程彼の生活する集團の刺戟に負うてゐるか、また彼は精神的な仕事の完成者に過ぎないのではないか、そこには他の人々が精神上同時に仕事に參與してゐるのではないかと云ふことも、問題とする餘地がある。

これらの甚だしい矛盾を見ると、集團心理學と云ふ仕事は不成立にをはるのではないかと云ふやうな氣がする。しかし、この窮境からの一層有望な逃路を見いだすことは容易である。幾つかの頗る相異なつてゐる構成が、恐らくは『集團』の名のもとに一つにされてゐるので、それらを明かに認める必要があるであらう。シグヘーレ、ル・ボン及びその他の人々は、束の間の集團の特性を論じてゐる

のだが、その特性は何か一時的の關係を様々の個人達から輕率に纒めたものなのである。革命を惹起させるやうな集團の特質は、殊にフランス大革命の特質は、明かに彼等の叙述に影響を與へた。これと反對の見解は、人々がその内に生きて來た鞏固な集團若しくは共同生活の考察から生れたのである。さうしてそれ等の集團や共同體は社會の組織に具現してゐるのである。第一類の集團が第二類の集團に對する關係は、波の立騒ぐ海の表が底の動きに對する關係とは同じやうなものなのだ。

マクドガルは彼の著書『集團心理』(ここに於いて、右に述べたと同じ矛盾から出發してゐるが、この矛盾の解決を組織と云ふ契機に見いだしてゐる。最も單純な場合にあつては、と彼は説いてゐる。『集團』は全然組織を有してゐないか、さもなければ辛うじてその名に相當するものを有するのである。彼はこの種の集團を『群衆』crowd と稱してゐる。しかし彼は、多數の人間が兎に角組織の萠芽なしに寄り集ることは殆どあり得ないといふことを承認し、かつまさしくこれらの單純な集團にあつては集合心理學に關する多くの根本的事實が特に容易に觀察され得るといふことをも承認してゐる。目的のない群衆の成員等が、心理學上の意味に於ける集團の性質を帶びたものを構成し得るために充足されなければならない條件は、これらの個人等が何か互に共通のものを有たなければならない事だ。換言すれば、一つの目的に對する共通の關心、何らかの立場に對する相似の感情的傾向、及び(『從つ

て』と私は書きいれたい)『幾分かの相互的影響』などを有してゐなければならない事だ。『この心的同質性』の度合が高まれば高まるほど、個人等は一層容易に心理學的集團を構成するやうになり、かつ集團心理の表明も一層顯著なものとなるのである。

註(一) McDougall, "The Group Mind," Cambridge University Press, 1905.

集團構成の最も顯著な、また最も重要な結果は、その集團のあらゆる成員に生ずる『感情の發揚、卽ち感情の激化』である。マクドガルの見解に依れば、人々の感情は、他の狀態のもとにあつては滅多に、若しくは決して達せられない極點にまで、集團に於いて喚起されるのである。さうして自分達の熱情に全然一身を委ね、かくして集團に融合し、かつ個人性の限界感を忘れることは、當人等にとつては愉快な經驗である。個人等がかく共通の衝動に依つて動かされる事を、マクドガルは彼の所謂『原始的同感應答に依る感情直接導入の原則』に依つて說明してゐる、換言すれば、我々が旣に知つてゐる感情の傳染に依つて說明してゐるのである。卽ちその事實は、感情興奮の狀態の徵象を知覺すると、知覺した者も同一の感情を自働的に起す筈だといふことである。同一の感情を同時に示す人々の數が增せば增すほど、この自働的强迫は一層勢力を增進するやうになる。つまり、個人は批判力を失ひ、同一の情緒に自らを潛入せしめるのだ。しかし、さうすることに依つて、彼は彼にこの效果を與

へた他の人々の興奮を增すのである。かくして個人等の感情は、共通の相互作用に依つて激しさを增す。强迫に似た何物かゞ慥に働いて個人等は他の人々と同じことをしようとする、即ち多くの人々と一致して行かうとする。感情が粗大であり、單純であればあるほど、かやうにして集團のうちへ一層彌漫しがちである。

感情激化のこの機制は、集團から發出する或る他の影響に依つて愈々促進される。集團は無限の力のあるものであり、どうにも出來ぬほど危險なものだとの感じを個人に與へる。集團は一時全人間社會の代りとなる。その全人間社會は權威を持ち、その權威の罰を個人は恐れ、そのために個人は幾多の禁制に服して來たのである。個人にとつては、集團に反抗することは明かに危險である、從つて周圍の人々の例に倣ふはうが、また『狼と共に吠える』ことでさへ一層安全であらう。新らしい權力に服して、個人は以前の『良心』を行爲から逐ひのけ、確に抑制の除去されたゝめに得た、增大した快樂の魅惑に身を任すのである。それ故に、大體から見て、個人が生活の常態にあつては必ず避けたと思はれる事柄を、集團にあつては行ひ、或は是認するのを見ても驚くほどの事ではない。かくして我我は、實にしばしば『暗示』といふ謎のやうな言葉の包んでゐる祕密の幾分を除く見込みさへ立つのである。

マクドガルは集團に於いては智能が集團的に抑制されると云ふ題目については論じてゐない。彼は智能の劣等な人々が、智能の勝れた人々を自分達の水準にまで引下げると說いてゐる。後者は彼等の活動を妨げられるのである、何となれば、槪して感情が激化されると智能の完全な働きが妨げられるからであり、その上に個人等が集團のために臆病になり、從つて彼等の心的活動が自由でなくなるからであり、また各自の行爲に對する各個人の責任感が低下するからである。

マクドガルが單純な『組織化されざる』集團の心理的行動に對する見方は、ル・ボンのそれと同樣に、好意のないものである。彼の說に依れば、かゝる集團は『一層粗造な感情と一層洗練されない情操とを現すのみで、行動に於いて極端に感情的であり、衝動的であり、狂暴であり、浮薄であり、無定見であり、優柔不斷であり、過激である。また思案に於いて極端に暗示を受け易く、杜撰であり、判斷が輕率であり、單純不完全な推理ほかなし得ない。また自覺を缺いて、容易に左右され、誘導され、自重と責任感とを缺き、集團自體の勢力に關する意識のために兎角理性を失ひがちであつて、何か無責任な、絕對の力が示すだらうと思ふやうな表明の總てを生ずる傾向がある。この故にその集團の行動は、集團の一般の成員の行動に似てゐるといふよりは、寧ろ始末におへぬ子供の行動・若しくは馴れぬ立場にある無躾な、熱情的な野蠻人の行動に似てゐるのである。なほ最も惡い場合にあつて

は、それは人間の行動に似てゐると言ふよりは、寧ろ野獸の行動に似てゐるのである。』

マクドガルはよく組織された集團を右に叙述した集團に比較してゐるので、この組織とは如何なるものであるか、また如何なる要因に依つて生ずるかを知らうとする興味を我々に特に感じさせられるであらう。著者は集合的な心的生活を一層高い水準に引上げるものとして、五つの『主要條件』を列擧してゐる。

第一の、そして基礎的の條件は、集團には存在の或る程度の連續があるべきだといふことである。これは內容的でもよいし、或は形式的でもよい。卽ち、もしも同一の個人等が暫くの間その集團に依存するならば、前者。またもしも個人々々が繼起的に存在して固定した立場を占めることに依つて成立つ組織が集團內に發達するならば、後者。

第二の條件は、集團の個々の成員が集團の本性、組織、機能、能力などに就いて何か一定の觀念を持ち、かくてその觀念から個人が全體としての集團に對して或る感情的關係を發達させることなのだ。

第三の條件は、集團が他の類似してはゐるが多くの點に於いて異なつてゐる集團との相互作用（恐らくは拮抗の形に於いて）を生ずるべきだといふことである。

第四の條件は、集團が傳統、風習、慣例、及び特に成員等の相互の關係を決定するやうなものを所

有すべきだといふことである。

第五の條件は、集團が一定の構成を有し、それがその組成者等の機能の特殊化と特異化となつて現れるべきだといふことである。

マクドガルの言に從へば、もしもこれら諸條件が充足されるならば、集團構成の心理的不利は除去されるのである。卽ち、智的能力の集合的低下は、集團から智的な仕事の實行を撤囘し、これをその集團の個々の成員に保留することに依つて避けられるのである。

マクドガルが集團の『組織化』と稱する條件は、他の方法でもつと正しく記述し得るやうに吾人には思はれる。問題は、個人の特質であつたそれらの特色、しかも集團の構成と共に個人が失ふそれらの特色を、集團のために確に得るには如何にすべきかと云ふ事である。何故かと言ふに、個人は原始的集團以外に於いて、彼自身の連續性を有し、自覺を有し、傳統及び風習を有し、彼獨特の機能及び地位を有し、かつ競爭者達とは別になつてゐたからである。個人は『組織化』されざる集團へ入つたゝめに一時この特色を失つたのだ。もしも我々がかくしてその目的が個人の屬性を集團に供給するにあることを知るならば、集團構成への傾向は總ての高等な有機體の多細胞的特性の連續であるといふ意味の、トゥロッター(一)の價値ある評言を我々は想起するであらう。(二)

註（一）Trotter; "Instincts of the Herd in Peace and War." Fisher Unwin, 1916.
（二）ハンス・ケルゼン Hans Kelsen は雜誌『イマゴー』第八巻（一九二二年）に於いて、右に述べ來つたやうな組織化に依つて『集團精神』を造ることは、集團精神を集團精神たらしめることである、つまり個人の精神過程からの獨立を裁定することであると云つてゐる。ケルゼンの批評は理解と鋭さに富んだものであるが、この點だけは私は贊成することは出來ない。

第四章
暗示とリビドー

我々は、集團内の個人が、集團の影響のため彼の心的活動をしばく極度に改變させられるといふ根本的の事實から出發した。彼の感情が非常に强められるに反して、彼の智的能力が著しく減じる。この二つの過程は明かに、集團内の他の個人等を同化する方向に進んでゐる。そしてこのやうな結果は、各個人に固有の本能の抑制を除去することゝ、個人に特有の性向の表現を抛棄することゝに依つてのみ達し得られるのである。我々はこれらの往々悦ばれない結果が、幾分かは少くとも集團のより以上に優れた『組織化』に依つて防がれるといふことを聞いてゐる。しかしこのことは集團心理學の根本的事實、即ち原始的集團に於ける感情激化と思慮禁制と云ふ二題目と矛盾するものはないのだ。ことに於いて我々の興味は、集團内に於いて個人が經驗するこの心的變化を心理學的に說明せんとすることに向けられる。

合理的契機（例へば、既に說いた個人の臆病になること、換言すれば個人の自己保存本能の行爲）

だけで、凡そ觀察さるべき諸現象を說明し盡さないといふことは明かである。このことを除けば、我我が諸家に依つて社會學及び集團心理學に關する說明として提出されてゐるものは、名稱こそまちまちではあるが、常に同一である、そしてそれは——『暗示』Suggestion といふ厄介な言葉である。タルド Tarde はそれを『摸倣』Imitation と呼んでゐる。しかし、或る學者は摸倣は暗示の觀念中に含まれるものであり、また直に暗示の結果の一つであると抗言してゐるが、我々はこれに同意せざるを得ない。(一) ル・ボンは社會的現象の總ての難解な特色を二つの要因(即ち個人等の相互の暗示と指導者の勢威と)に溯つて論じてゐる。けれど、勢威もまたそれが暗示を喚起する能力を具へてゐればこそ認められるに過ぎない。マクドガルは彼の『感情の原始的導入』原則に依つて暗示の假定を不必要にするかも知れないといふ印象を、一時我々に與へる。しかし一步進んで考究すれば、この原則は、感情契機を決然として强調したこと以外には『摸倣』或は『傳染』などのありふれた所說以外には何も變つたことを云つてゐないことを、我々は認めざるを得ない。我々が誰か他の者の感情の徵象に氣附く時に、我々自身にも、同一の感情を持たせようとする何物かゞ我々のうちに存することは疑ひない。しかし、我々は見事にその何物かに抗拒し、感情に抵抗し、且つ全く正反對の反應をしたことが果して幾度あるだらうか。また、我々が集團に包含される時に、何故に我々は相變らずこの傳染に屈

するのか。そこで再び我々は、この傾向に我々を服せしめるものは摸倣であり、また我々に感情を導入するものは集團の暗示的影響であると云はなければならなくなる。また、このことは全く別問題だが、マクドガルは我々をして暗示説を抛棄せしめることは出來ないのである。集團は暗示を受け易いのがその特徴であるといふことは、他の諸家も說いてゐるが彼も說いてゐる。

註（一）Brugeilles: 'L'essence du phénomène social: la suggestion.' "Revue philosophique," 1913, XXV.

それ故に我々は、暗示（或は一層正しく言へば暗示感應性）が實にこれ以上還元すべからざる原始的現象である、卽ち人間の心的生活に於ける根本的事實である、と云つてもよいことになつた。ベルンハイム Bernheim（一）もまたさうした意見であつたが、彼の驚くべき技術を私は一八八九年に目擊した。しかし、私は彼の暴君的な暗示法に對して、その時密かな敵意を感じたことをさへ想起することが出來る。素直に掛らぬ患者に對して『君は何をしてゐるんだ。君は、君は暗示に逆ふんだね。』とベルンハイムが吹鳴つた時には、これは明かに非行だ、亂暴だと私は密かに思つたのであつた。何故かと言ふに人間は確に、もし他人が暗示を以て彼を服從せしめようと試みてゐるならば、暗示に反抗する權利を有するからである。後に至つて私の反抗は、暗示が總てのことを說明するにも拘らず、暗

示自體は說明されないといふ見解に對して抗議するの傾向をとるやうになつた。それを考へる時に、私は古い戯謎（シエルツフラーゲ）（一）を繰返すのであつた。――

Christoph trug Christum,

Christus trug die ganze Welt,

Sag' wo hat Christoph

Damals hin den Fuss gestellt?

(Christophorus Christum, sed Christus sustulit orbem;

Constiterit pedibus die ubi Christophorus?)

クリストフはキリストを生んだ

キリストは全世界を生んだ

そんならその時クリストフは

何處へ自分の足を置いたらうか。

註（一）Konrad Richter; 'Der deutsche S. Christoph'. Berlin, 1896, "Acta Germanica," V. I.

約三十年間も遠ざかつてゐた後に、再び暗示と云ふ謎に接近して見ると、その事情には少しの變化

もないことを私は發見する。變化はないと云つたが、そこにたゞ一つの例外を發見することが出來る。併しそれを述べる必要はない、何となれば、それは精神分析の影響の證據となるものだからである。私は暗示の概念を正しく公式的に示さうとする特殊の努力がなされつゝあることを認める、換言すれば、その名稱の用法を約束的に決定しようとしつゝあることを知つてゐるのである。(一)　さうしてこれは決して餘計なことではない。何故かと言ふに、この言葉は用法がます〳〵廣くなり、意味がいよいよだらしなくなり、やがては何でもかでも影響を與へることを云ふやうになるだらうからだ。現に英語の "to suggest" (暗示する) と "Suggestion" (暗示)とはドイツ語の 'nahelegen' (說明する) 及び 'Anregung' (刺戟) に一致してゐる。併し暗示の本性に就いては、換言すれば、十分な論理的根據なしに影響が生ずる場合の條件に就いては、少しも說明されてゐない。私は過ぐる三十年の文獻を分析することに依つて如何にこの事が眞であるかを證明する事を敢へて辭さないが、實はこれと同じ仕事の完成を目的とする徹底的な探究が、ごく手近に着手されつゝあることを知つてゐるので、今はそれをしない。

このことの代りに、私は集團心理の說明を助けるために、リビドーの概念を利用して見よう。この概念は精神神經症の研究上我々に非常に役立つたものである。

リビドーは感情の學說から採つた語である。我々は『愛』といふ言葉に包含され得る總てのものに關係ある諸本能のエネルギー（これは現在に於いては實際に量ることは出來ないが、量的なものと見做しておく）を、リビドーといふ名稱で呼ぶのである。我々が愛と呼ぶところのもの丶核心は、本來性的結合を目的とする性愛に存するのである（そしてこれが普通に愛と稱せられるものであり、また詩人等が詠ずるものである）。しかし我々はこの愛――凡そ『愛』と呼び得る一切のもの――から、一方に於いて自己愛を控去しないと共に、他方に於いては、兩親並びに子女に對する愛、友情、及び一般人類に對する愛、かつまた具象的對象竝びに抽象的觀念に對する傾倒などとをも離して考へはしないのだ。何に基いてさう云ふ斷定を下すかと云ふに、總てこれらの傾向が同一の本能的活動の表現であることが精神分析的研究の結果分つてゐるからである。兩性間の關係にあつては、これらの本能は性的結合へと押し進むのであるが、他の事情にあつては、それらの本能はこの目的から轉向させられるか、目的に達することを妨げられるのである。しかしこれらの本能は、（近親に對する憧憬、自己犧牲などのやうな事情に於いても）常にそれらの同一性を認められるだけの本來の性質を保持してゐるのである。

それ故に、言語が『愛』といふ言葉を創作したときに、數々の用法を統一したのは當然正しかつた

のだと我々は考へる、かつこの事を科學的論攻並びに叙述の根據とするに越したことはないと考へるのである。かく決定することになつたので、精神分析は、亂暴な革新行爲の罪を犯すものでゝもあるかのやうに、激怒を買つたのである。しかし、精神分析は愛をこのやうに『より廣い』意味に解したが、これは毫も獨創的なことではなかつたのだ。それの起原、機能、及び性愛との關係などに於いて哲學者プラトオンの說いた『エロス』("Eros")は、ナハマンゾーン Nachmansohn 及びフィステル Pfister(一) に依つて具に說明されたとほり、精神分析の愛の力、卽ちリビドーに丁度一致する。しかも、使徒ポウロが、有名なコリント書に於いて、他の何物にもまして愛を重んじてゐる時、彼は確に前述の『より廣い』意味に愛を解してゐるのである。(二) しかし、これを見ても、人々が偉大な思想家達を最も嘆美すると稱する時でさへ、必ずしも彼等を眞面目に考へてゐるとは限らないことが分るのである。

註（一） Nachmansohn; 'Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos.' "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse," 1915, Bd. III. 所載。Pfister; Ploto als Vorläufer der Psychoanalyse, 同誌、1921, Bd VII 所載。〔'Plato; a Fore-Runner of Psycho-Analysis.' "International Journal of Psycho-Analysis." 1922, Vol. III 所載。〕

（二）『たとひ我諸の人の言葉および天使の言葉を語るとも、若し愛なくば鳴る鋼や響く鈸の如し。』云々（コリント前書第十三章）

それ故に、精神分析はこれらの愛の本能に、先驗的に、またその起原の故に、性的本能なる名稱を與へるのである。『教育ある』人々の大多數は、この名稱を侮辱と見做し、精神分析を『汎性慾說』と難ずることに依つて逆襲した。誰でも性をば人間性にとつて不面目なもの、侮辱的なものと考へる人は、『エロス』とか『エロティック』とか云ふ一層上品な言葉を用ふるも勝手である。私自身も最初からさうしようと思へば出來たのであつた。從つて、さうしさへすれば多くの反對を免れたかも知れなかつたのだ。しかし、私は讓歩して臆病になることを避けたいために、さうすることを欲しなかつたのだ。我々はこの路が何處へ自分等を導いて行くか少しも分つたものではないのだ。人は最初言葉に辟易し、次いで次第々々に實質にも辟易するのである。私は性を恥づることに何等の意義も認めることが出來ない。ギリシァ語の(Eros)ならば、お氣に偏らないのだが、これとても要するに我等のドイツ語の Liebe（愛）の飜譯に過ぎない。結局、やがてさうなることを知つてゐる者は、毫も讓步する必要はないのだ。

それ故に我々は敢然と、愛の關係（若しくは、もつと中立的な語を用ふれば、感情的結合）がやは

り、集團心理の本質を成すと假定しよう。諸家がかゝる關係に就いて少しも說いてゐないことを想起しよう。それらの關係に相當するものは、暗示といふ隱れ家の背後に、換言すれば暗示といふ仕切の蔭に隱蔽されて、彼等に通ずべきものも通じて來ないのである。まづ一寸思ひ付いたゞけでも、我々の期待は、次なる二つの思想に掛けられる。即ち、第一に、集團は明かに何か力のやうなものに依つて結合されてゐる。然らば、この結合は何者の所爲であらうか。世の中の總ての物を結合するエロス以上に優れた如何なる力がそれを爲し得よう。第二に、もしも個人が集團に於いて彼の特質を拋棄し暗示に依つて他の成員等の影響を蒙るならば、彼は他の人々に反對するよりは寧ろ彼等と和合する必要を感ずるが故にさうするのだ——從つて恐らく彼はやはり『彼等のために』"ihnen zuliebe"(一)さうするのだ、といふ印象を人に與へる、といふこと。

註（一）直譯すれば『彼等に對する愛のために。』(譯者)

第五章

人爲的集團——教會と軍隊

我々は集團の形態に關する知識を持つてゐるが、思へば集團には樣々の別がありまたそれ〴〵別の方向に發達するものである。世の中には、實に束の間の集團と非常に永續する集團とがある。卽ち、同じやうな個人を集合せた同質の集團と、異質の集團。自然的集團と、人々を合同させて置くために外的勢力を要する人爲的集團。原始的集團と、一定の組織を有するよく構成された集團。しかし、このほかになほ、理由は何れ云ふが、我々は或る特異點に力瘤を入れたい。その特異點には從來の諸學者は、いづれかと言へばあまり注意を拂はなかつたのである。つまり私は指導者のない集團と、指導の有る集團との間の特異點を調べたいのである。それ故に、在來の習慣とは全く反對に、我々は出發點として比較的單純な集團構成を選ばずに、却つてよく構成された、持續してゐる人爲的集團から始めることにする。かゝる組織のうちで最も興味ある例は、教會——信者達の團體——及び軍隊である。

教會及び軍隊は人爲的集團である、卽ち、或外的勢力が、人々の分散を防ぐために利用され、かつ

それらの組織の變更を喰止めるために利用されるのである。一體個人は、かゝる集團に這入りたいかどうかといふことに就いては、意見を聞かれないのだ、卽ち決して選擇を許されないのである。しかも、集團を離れようとする目論見は如何なるものでも、常に迫害に逢ふか、峻嚴な罰を受けるのである、卽ち、さうした目論見には、實に確定的な條件が附纒うてゐるのである。これらの團體がかゝる特殊な防備を必要とする理由を探究することは、確に我々の現在の興味外のことである。我々は一つの事情のために牽付けられるに過ぎないのだ。詳言すれば、旣に述べたやうな風に、分離しないやうによく組織されてゐる集團のうちに、若干の事實——それらは他の場合にはもつと分りにくゝなつてゐる——が極めて明瞭に觀察されるといふ事情のために牽付けられるに過ぎないのだ。

敎會（我々は便宜上典型として天主敎の敎會を採ることにする）に於いては、軍隊に於ける如く、如何にそれら二集團が他の點に於いて異つてゐようとも、その首長——天主敎會にあつてはキリスト、軍隊にあつては司令長官——が集團の各員を平等に愛してゐると云ふ錯覺のある點では同じである。一切がこの錯覺を基にしてゐる。もしもこの錯覺が拋棄されるとするならば、その時、外的勢力が許す限り、敎會も軍隊も共に解體するであらう。この平等の愛は、キリストに依つて明かに宣言された——『わが兄弟なるいと小さき者の一人になしたるは、卽ち我に爲したるなり。』(二) 彼は信者の集團

の個々の成員に對して、親切な兄の關係に立つてゐる。彼は彼等の父の代償なのだ。個人になされる要求の總ては、キリストのこの愛に由來するのである。キリストの前に於いて、總ての者は平等であり、かつ總ての者は平等に彼の愛にあづかるといふ理由のために、民主々義的特性は敎會に普及する。キリスト敎社會と家庭との類似を宣誓し、また信者等がキリストに依つて、即ちキリストが彼等に對して懷く愛に依つて、自分達を兄弟と呼ぶことには、深い理由がなくもないのである。各個人とキリストとの結合が、やはり彼等相互の結合の原因になるといふことは疑ふ餘地がない。同樣のことが軍隊にもあてはまる。即ち、司令長官は總ての部下を平等に愛する父である、從つて、部下同士は仲間である。軍隊はかゝる集團の連鎖に依つて築きあげられてゐる點に於いて、組織上敎會と異なるのだ。總ての中隊長は、謂はゞその中隊の司令官であり、父である、そして小隊に於ける下士もまた同樣である。如何にも敎會に於いても同樣の階級制度が構成されたが、その制度は經濟的に同じ役割を演じないのである。何故かと言ふに、各個人の事をよく知りよく注意してくれるのは、人間である司令長官よりはキリストの方であるとなつてゐるからである。

註（一）マタイ傳第二十五章。（譯者）

軍隊をリビドー的組織として見るこのやうな考へ方に對し、國家、國民の榮譽などいふやうな觀念

の所在が一向その考へ方の中に見いだされないといふ理由で非難する人もあるであらうが、それは尤である。何となれば、それらの觀念は、軍隊を團結させるためには非常に重要なものであるからだ。その非難に對する答はかうだ、卽ち、それは集團結合帶として他の實例であつて、か丶る單純な羈絆は最早存しないのだ。何故かと言へば、シーザー、ワルレンシュタイン、或はナポレオンなどといふやうな偉大なる武將の先例は、か丶る觀念が軍隊の存立に是非とも必要なものでないことを示すからである。我々はやがて指導觀念が指導者と換へられることの可性能に言及し、まだその兩者の關係に言及するであらう。軍隊に於いてこのリビドー的要因を無視することは、それがそこに働いてゐる唯一の要因でない場合でさへ、理論上でも片手落ちであるが實際上でも危險であるらしい。プロシァの軍國主義は、ドイツの科學と同樣に非心理學的であつたが、果して世界大戰に於いてその苦杯をなめなければならなかつた。ドイツの軍隊に猖獗した戰爭神經症は、各個人が軍隊中に於いて勤めさせられた役目に對する抗議であると認められたことを、我々は知つてゐる。しかも、ジムメルの報告（E. Simmel; "Kriegsneurosen und Psychisches Trauma." München 1918.）に從へば、上官等の士卒に對する苛酷な取扱ひが、この病症に對する原動力中の主要な原動力であると見做すことが出來るのである。もし這般の事情に於けるリビドー的要求の重要さが一層よく洞察されてゐたならば、アメリカ大統領

の十四箇條の空想的な規約は恐らくさう容易に信じられなかつたであらうし、また素晴らしい手段はドイツの指導者達の掌中に於いて挫折しなかつたであらう。

これら二つの人爲的集團に於いて、各個人が一方では指導（キリスト、司令長官）に、他方では集團の他の成員等に、それ〴〵リビドーに依つてつながれることを知らなければならぬ。如何にこれら二つの結帶は互に關係しあふか、それらは同一種類のものであるか、また同一價値のものであるか、心理學的上如何に記述さるべきであるか——これらの問題は後章の研究のために留保しておかなければならない。しかし、我々はまづこゝで、集團に關する心理學に於いて指導者の重要さを十分に洞察しなかつたことに對して、敢て諸家達を適度に非難しておかう。しかし、幸にして我々は最初の研究對象の選擇を誤らなかつたので、非常に有利な立場に立つことになつたのである。集團心理の主要な現象——即ち、個人が集團に於いては自由を缺くやうになること——を說明するに就いて、我々は正しい道を踏んでゐたのだと云ふ氣がする。もしも各個人が、かゝる激しい感情的結帶に依つて二つの方向に拘束されてゐるならば、個人が集團に入ると共に個性のうちに變化と限定とを示すのは、右のやうな事情に依るのだと云ふことを我々は容易に知るであらう。

右に論じて來たやうに、集團の本質が集團內に存するリビドー的結合にあることを示すものは、ま

た恐慌(パニック)の現象である。さうして恐慌と云ふ現象は軍隊的集團に就いて最もよく研究することが出來る。もしもその種の集團が崩解するならば、恐慌が生ずるのだ。その恐慌の特質は、上官達に依つて與へられる命令が最早少しも聽從されないといふことであり、また各個人がたゞ自分のために配慮するだけで、他の人々のためには何等の考慮も拂はないといふことである。相互の結合は消滅して、絕大な不合理な危惧が擴がる。この點に就いて、再び非難が勿論なされるであらう、それは寧ろ反對である、それは他の人々に對する考慮と云ふあらゆる羈絆と感情とを無視せしめるほどに危惧が强大なものになつたのだと。マクドカルは恐慌（軍隊の恐慌ではないが）の場合を、彼の强調する傳染（『直接的導入』）に依る感情激化の典型的例證として、利用さへした。しかし、それにも拘らず、この合理的な說明法は、この場合には全然不適當である。說明を要する問題そのものは、何故に危惧がそれほど絕大になつたかにあるのだ。危險の重大さには責任のある筈がない、何故かと言ふに、今や恐慌の犧牲となる同一の軍隊が、以前に同樣に重大な、或は一層重大な危險に對抗して十分成功し得たからである。脅す危險とは毫も關係がないと云ふのが恐慌の本質であつて、最も些細な機會にさへしばしば突發する。もしも恐慌的危惧にある個人が自分のためにのみ配慮しはじめるならば、彼はさうすることに依つて、感情的結合――そのためにこれまで彼は危險を危險と思はないで來た――が消滅したといふ事

實の證人となるものである。今や彼は獨力で危險に對抗することになつたので、確に危險を一層重大なものと考へるわけである。それ故に事實は、恐慌的危惧は集團のリビドー構成の弛緩したことを豫想し、それに對して當然な方法で反應してゐるといふことになる、從つて、反對の見解――即ち、集團のリビドー的結合は危險に直面して破壞されるといふこと――は成立たぬ筈である。

集團に於ける危惧は導入（傳染）のために甚だしい割合で增進するのだといふ主張は、以上の言と少しも矛盾しない。マクドガルの見解は、危險が實際に重大なものであり、かつ集團が毫も確乎たる感情的結合を有つてゐない場合に、全く實情と一致する――例へば劇場若しくは娛樂の場所に突然出火する場合はこの條件に協つてゐる。しかし、實際に參考になる、しかも我々の目的のために最も適當なのは、右に述べた場合である。何となれば、その場合に一隊の軍勢は、たとひ危險が普通の程度以上に增進しなくとも、また以前にしば〳〵對抗した程度以上に增進しなくとも、恐怖に變ずるからである。『恐慌』“Panik”といふ言葉の用法が明瞭に、曖昧でなく限定されてあらうことは、あまり期待出來ない。時として、この言葉は如何なる集合的危惧を記述するにも用ゐられ、また時として、個人の危惧にさへ、それが總ての限界を越える時に用ゐられ、かつしば〳〵この名稱は、危惧の發生が原因に依つて當然と思はれない場合のために留保されてゐるやうである。我々が『恐慌』といふ言葉を集

團的危惧の意味に解する場合には、我々は廣い類似がそこにあることを主張することが出來る。個人に於ける危惧は危險の重大さに依つて惹起されるか、または感情的結合（リビドー纏綿 Libidobesetzung（一）の斷絶に依つて惹起されるのである。即ち、後者は神經症的危惧の場合である。（二） 丁度同樣に恐慌は普通の危險が增進するためか、または集團を固める感情的結合が消滅するためか、何れかに依つて發生するのである。そして後者の場合は、神經症的危惧の場合に類似してゐる。（三）

註（一）「纏綿」の説明に就いての英譯者ストレイチ James Strachey 氏の註釋を引用することにする。（譯者）
——「'Cathexis' は、ギリシア語の 'κατεχω' からでた言葉で、原意は、「私は占める。」ドイツ語の 'Besetzung' は精神分析學説には根本的に重要なものとなつた。短く定義し若しくは記述しようとするならば、大抵間違はれ易い。しかし、ごく自由に述べるならば、「纏綿」といふ言葉は、充電と類似の意味に用ゐられ、かつ何か特殊の方面に於ける心的エネルギーの集中若しくは集積を意味するものであると言つて差支ない。されば、何人かに或對象に對するリビドー纏綿、又は、一層簡潔に言へば、對象纏綿が存すると言ふ場合には、彼のリビドー的エネルギーが、外界にある何等かの對象の觀念に向けられると言ふよりは寧ろその觀念に注入されることを我々は意味するのである。なほ一層精密にこの言葉を知らうと望む讀者は 'Zur Einführung des Narzissmus' 及び超心理學に關する論文 'Kleine Schriften zur Neurosenlehre', Vierte Folge. 中の論考を參照されるがよい。」

（二） 'Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse'. XXV, 3. Auflage, 1920. 參照。

（三） Bela v. Felseghy の稍々空想で造り上げた嫌ひはあるが興味ある論文 'Panik und Pankomplex', Imago, 1920, Bd. VI, 參照。

マクドガル（前揭引用文參照）のやうに、恐慌を『集團心理』"group mind" の最も平明な機能の一つであると說く者は誰でも、この集團心理がそれの最も顯著な表明の一つに於いて集團心理でなくなるといふ逆說的立場に到達する。恐慌が集團の崩解を意味することは疑ふことが出來ない。そのために集團の成員等が恐慌の起きない內には互に示しあつてゐるあらゆる介意が斷絕するのである。

恐慌發生の典型的誘因は、ユーディットとホロフェルネスを取扱つたヘッベルの戲曲(一)に依るネストロイ Nestroy のパロディ（戲謔劇）に描出されたるものと全く同樣である。『大將が首をとられた。』と一兵卒が叫ぶと、卽座にアッシリア人は悉く逃走する。何等かの意味に於ける指導者の喪失は、又は指導者に就いての懸念の發生は、危險が元のやうであつても、恐慌を突發せしめる。集團の成員間に於ける相互の結合は、大抵の場合、指導者との結合が消失すると同時に消失する。集團は、首を碎かれたボロウニヤのふらすこのやうに、壞滅する。

註（一） Friedrich Hebbel (1813—63) ドイツの有名な劇詩家。"Judith" (1841) は彼の處女作。ユーディットは自分の生れた町を救ふために、アッシリア軍の總大將ホロフェルネスの陣營へ赴き、自己の貞操を犧牲にして、つひにホロフェルネスの首をとつた――といふのが、この戲曲の荒筋である。（譯者）

宗教的集團の分解は、それほど容易に觀察する譯にゆかない。つい先頃私は、ロンドンの司教に依つて推擧された、'When It Was Dark'(「暗黑時代」)といふ表題の、天主教方面から出たイギリスの小說を手にいれた。これを讀んで見ると、宗教的集團にも軍隊のやうな恐慌のあり得べき事が、また恐慌の結果が、如何にも巧妙に、さうして私の見るところでは適確に、描かれてゐるのである。その小說は、現代に時代をとつてゐるやうに思はれるが、キリストといふ人物とキリスト教徒の信仰とに反對する敵が陰謀を企て、エルサレムに一つの墓を見いださせるやうに仕向けて成功した話である。この墓の中に碑銘があつて、それにアリマテアのヨセフが、信仰の故に、キリストの遺骸を埋葬の後三日目にその塋穴から取去つて、現在の場所へ埋葬したと告白してゐる。キリストの復活と彼の神性とは、かやうにして取除かれる。そしてこの考古學的發見の結果は、ヨーロッパ文明の激動となり、あらゆる犯罪及び狂暴な行爲の途方もない增進となる。さうしてそれは、揑造者の陰謀が曝露される時にやうやく止むのである。

この場合、宗教的集團を襲ふとされてゐる解體に伴うて起る現象は、危惧ではない。それの起るだけの誘因が缺けてゐる。その代りに、他の人々に對する無慈悲な、敵意ある衝動が現れる。それらの衝動は、キリストの平等な愛のために以前には現れ得なかつたものである。(一) 併し、キリストの統治

外の存在である。それ故に宗教は、たとひ愛の宗教と自稱しても、それに屬しない人々に對しては苛酷であり、無情であるに相違ないのだ。元來、確にあらゆる宗教は、これと同様に、それに歸依する總ての人々にとつて愛の宗教である。これに反して、それに歸依しない人々に對して無慈悲であり、狭量であることは、あらゆる宗教にとつて當然のことである。我々はこのために信者達をあまり苛酷に非難すべきではない、よしんば個人としてそれをなすことは困難であるにしても。この點に於いて不信仰な若しくは無頓着な人々のはうが、心理學的にはそれだけ具合がよいのである。もしも今日その狭量さが、最早過去幾世紀に於けるほどに狂暴苛酷なものとして現れないにしても、人間の習性が軟化したとは推斷出來ない。苛酷でなくなつた原因はいづれかと言へば、宗教的感情とそれに賴るリビドー的結合とが何としても薄弱になつたことに存するのである。もしも他の集團的結合が、宗教的結合と代るならば――そして社會主義風の結合がさうすることに成功しつゝあるやうだ――、そのために宗教戰爭時代と同様な、仲間外の人々に對する狭量さが生ずるであらう。かつまた科學的見解の相違が、集團に對して類似の意義を持つことがあるならば、同一の結果がこの新しい動因に依つて再び繰返されるであらう。

註

（一）フェーデルン P. Federn の著書『父なき社會』'Die vaterlose Gesellschaft' (Wien, Anzengruber-Verlag, 1919) 中に述べられた、主權者の有する父としての權威が無效になつた後に生ずる類似の現象に就いての說明を對照されたい。

第六章

爾餘の諸問題と研究の諸方面

我々はこれまで二箇の人爲的集團を考究し、それらが二つの感情的結合に依つて支配されることを知つた。これら結合の一つ、卽ち指導者に對する結合は、他の一つ、卽ち集團の成員相互間の結合よりも（少くともこれらの場合には）一層決定的であるやうに思はれる。

ところで、集團の形態に就いて吟味し、かつ記述すべきことが、ほかにまだ澤山に殘つてゐる。我々はまづ、これらの結合がその內部に出來上らない限り、單なる人々の集合は集團ではないといふ事實から說きはじめなければならないのであつた。しかも、如何なる集合にあつても、心理學的集團を構成しようとする傾向が、極めて顯れ易いものだと云ふことを、我々は認めなければならないのであつた。我々はまた、自然に發生する、多少とも鞏固な、樣々の集團に留意し、それらの起原と崩解との條件をも研究すべきであつたのだ。就中、我々は指導者を有つ集團と、指導者を有たない集團との相違を研究すべきである。卽ち、指導者を有つ集團が一層原始的な、完全なものではないのだらうか、

指導者を持たぬ集團に於いて、觀念が、換言すれば、抽象物が、指導者（宗敎的集團は目に見えぬ首長を奉戴してゐる點に於いて、かゝる狀態への過渡的段階を構成してゐる）の代償となるのではないだらうか、また共通の傾向が、卽ち若干の人々の關與し得る願望が、同樣に代償の役に立つのではないだらうか、といふやうなことを考究すべきである。なほ、この抽象物は、所謂第二次的指導者の形に於いて、多少とも完全に具體化されるかも知れない、そして觀念と指導者との關係の多種多樣さは興味あるものであらう。指導者若しくは指導觀念は、謂はゞ、消極的なものであるかも知れない。卽ち、特殊の人物或は制度に對する憎惡が働いて丁度同樣に統一する效果を生ずるかも知れないし、また積極的に同種類の感情的結合を促すかも知れないのである。それ故に、指導者は集團の本質として實際に缺くべからざるものであるかどうか、といふ問題がやはり生ずるであらう——剩へその他の諸問題も……。

しかし、これらの問題はまた集團心理學の文獻中に幾分かは取扱はれてゐるかも知れないが、これ等一切の問題のために、集團の構成に就いて我々の發見する根本的な心理學上の問題に對する興味を我々は忘れはしないのである。我々はまづ如何にして、リビドー的結合が集團の特性であることを最も簡明に證明すべきかを考へるのである。

我々は一般人々の間に存する感情的關係の性質を注視することにしよう。ショーペンハウエル Schopenhauer が寒さに凍えてゐる豪猪に喩譬へて云つた有名な言葉に依れば、何人も隣人があまりに親しげに近付いて來るのを我慢し得るものではないのである。(一)

註(一)『豪猪の仲間が、或冬の寒い日に、凍死を免れんがために互の温みを利用しようとして、ぴたりとくつきあつてひと塊になつてゐた。が、程なく彼等は互の刺が刺戟し合ふのを感じたので、再びばらばらになつた。ところが、温みの必要から再び密集した時、刺の禍が又も起つた。そのために、彼等は一つの煩ひから他の煩ひへと前後に逐ひたてられたが、遂に大抵我慢してゐることの出來る適度の距離を發見したのであつた。』——("Parerga und Paralipomena", II. Teil, XXII., 'Gleichnisse und Parabeln.')

精神分析の證明するところに依れば、暫くの間持續する二人の人間の間に於ける殆ど總ての親密な感情的關係——結婚、友情、親子の關係(一)——は、嫌惡及び敵對の感情の滓を留めるものであるが、それらの感情の知覺されないのは抑壓の結果である。これがもつと露骨に出るのは、商賣仲間に於ける共通の諍ひ、若しくは上長に對する配下の不平などに於いてゞある。同一のことは、人々が一層大なる單位となつて結合する場合にも生ずる。一つの家族が婚姻に依つて結合される度に、それらの家族はそれぞれ自らを相手よりも優れたものと考へ、或は相手よりも一層よい家柄であると考へる。二

つの隣りあつてゐる町は、それ〴〵相手の最も警戒する競爭者であり、またあらゆる小さい縣は他の縣を蔑視する。親密な關係を有する民族は互に角突き合ふ、即ち、南ドイツは北ドイツが癪にさはり、イギリス人はスコツトランド人に對してありとあらゆる譏謗を投げ掛けるし、スペイン人はポルトガル人を輕蔑するのである。して見れば相違が一層大きい場合、例へば、フランス人とドイツ人、アールヤ民族とセミト民族、(二)また白人種と有色人種との間には殆ど除去し難い嫌惡を生ずるのを見ても最早我々は驚きはしない。

註（一）恐らく唯一の例外は母と息子との關係であつて、この關係はナルチスムスに基づくのであるから後に競爭し合ふやうになつて障碍されることなく、しかも性的對象選擇上の基準となるので強められるのである。

（二）Arier, ヨーロッパの殆ど全部と、ペルシアからインドへかけてアジアの南西部にひろがつてゐる民族のこと。Semiten,（ヘブライ、アラメア、フエニシア、アラビア、アッシリアの諸民族のこと。（譯者）

この敵意を他の關係では愛してゐる人々に向ける時には、我々はこれを感情のアンビヴレンツと稱する。我々はこの事實を、恐らくは非常に合理的な方法に依つて、即ち、かゝる親密な關係からまさしく生ずる利害の軋轢に關する無數の理由に依つて說明するのである。人々はかりそめに接する赤の他

人に對して露骨な反感と嫌惡とを感ずるものであるが、それ等のうちに、我々は自己愛の現れを、即ちナルチスムスの現れを認めることが出來るのである。この自己愛あるために、個人は自己主張をなすやうになり、また個人自身の特殊な發達の進路から逸せんとするやうなことのある場合には、その逸脫に對する批判がそこに伴ひ、またその逸脫を改變せんとする要求が生ずると云ふ風になつて來るのだ。何故にこんな一寸した變化にこれほど敏感になるのか、我々はその理由を知らない。しかし、かうした關係に於いて、人々が他人を憎惡せんとする、卽ち攻擊せんとするものであることの證跡が見られるのだ。この攻擊慾の起源は分らないが、しかしこれは人間の基本的特性であるやうに思はれる。（一）

註（一）最近出版した研究 "Jenseits des Lustprinzips" (1920)〔對馬完治譯『快不快原則を超えて』本全集第六卷（既刊）〕に於いて、私は生活本能と死の本能との假定的對立に依つて愛と憎惡との兩極性を結合しようと試み、また前者卽ち生活本能の最も純粹な例として性的本能を確證しようと試みた。

しかし、この狹量の全部は、一時的にか或は永久的にか、集團構成の結果として、また集團內に於いて消滅するのである。集團構成が存續する限り、若しくは擴がつてゐる限り、各個人は互に差別がないかのやうに振舞ひ、他の人々の特性を寬容し、他の人々と平等の水準に身を置き、かつ彼等に對

して毫も嫌惡の情を懷かないのである。かゝるナルチスムスの制限は、精神分析的見解に從へば、唯一の契機たる、他の人々とのリビドー的結合に依つて生ずる結果にほかならないのである。自己愛は他人に對する愛、換言すれば對象愛だけが障碍である。(一)　こゝに問題が直に起きる、本來利益社會は、リビドーの附加はなくとも、他の人々に對する寛容及び考慮を必然に生ずべきものではないだらうかと。この抗言に對しては、かう答へることが出來る――だが、利益のための寛容は他の人々の共同の働きから得られる直接の利益が終ると共に終るので、ナルチスムスを永續的に制限しておくことは決して出來ないのであると。しかし、かう云ふ議論は實際上さほど重要ではないのである。何故かと言ふに、經驗の示すところに依れば、共同の働きの場合には、リビドー的結合は働く者同士の間に常に必ず構成され、そのために彼等同士の關係を、單に利害以上の點にまで延長し、かつ親密にするからである。同樣のことは、人々の社會的關係に於いても起るが、この事は個人的リビドーの發達過程を精神分析的に研究して分つてゐるのである。リビドーは重要な生命的必要物に關する滿足に依憑し、かつ最初の對象として、その必要物に關係深き人々を選ぶのである。それ故に、人類全體としての發達に於いても、個人の場合に於けると同じく、ひとり愛のみが、利己主義から利他主義への變化を生ずる點に於いて、文明的要因としての働きをなすのである。しかもこのことは、女に對する性愛に

就いても（よしんば女の好むものは割愛せねばならぬと云ふ義務がそこに含まれてゐるにもせよ）他の男に對する非性慾的な同性愛（これは共通の仕事から發する）に就いても眞實である。

註（一）'Zur Einführung des Narzissmus,' 1914. "Kleine Schriften zur Neurosenlehre," Vierte Folge, 1918. 參照。

それ故に、もしも集團に於いて、ナルチスス的な自己愛が集團外では起らない制限に服するならば、それは集團構成の本質が、集團の成員間に生ずる新たなリビドー的結合に存するといふことの適切な證據である。

しかし、我々の興味はこゝに於いて、集團内に存するこれらの結合が如何なる性質のものかといふ緊急の問題に向けられる。神經症に關する精神分析的研究に於いては、これまで殆ど專ら、直接の性的目的をなほ追求する愛の本能とそれの對象との結合ばかりを調べて來たのであつた。が、集團にあつては、明かにその種の性的目的が問題となる筈はないのだ。我々はこの場合、本來の目的から轉向された愛の本能を考究することになるのであるが、それらの本能の作用は、その轉向のためにエネルギーを減じてはゐないのである。ところで、我々は既に在來の性的對象纏綿の範圍内に於いても、本能がその性的目的から轉向されてゐる現象を觀察したのである。我々はそれらの現象を惚れ込みの度

合と稱し、かつそれらの現象には自我に對する多少の侵蝕が含まれてゐることを認めたのであつた。そこで、我々はこの惚れ込みの現象へ一層嚴密に我々の注意を向けようとするのであるが、それは、集團内の結合に轉向しさうな要件をそれら現象のうちに發見し得るに違ひないとの確乎たる期待を有つからである。しかし、我々がやはり知りたい點は、我々が性的生活に就いて知つてゐる如きこの種の對象纒綿が、他の人々との感情緒的結合の唯一の結び付き方かどうか、或はこの種の他の機構をも考慮に入れなければならないのではないだらうか、といふことである、實際、我々が精神分析から學ぶところに依れば、そこには感情的結合上他の機構が、換言すれば、所謂同一化といふ十分に知られてゐない、叙述にに困難な過程が存するのである。で、我々は、同一化に關する研究を試みるために暫くの間、集團心理學の問題から遠ざかつてゐなければならない。

第七章

同一化

同一化は、精神分析では、他の人々との感情的結合の最も初期の表現として知られてゐる。同一化はエディポス・コムプレクス(一)の初期の歴史に於いて或役割を演ずるものである。小さい男の兒は父に就いて特殊の興味を示すものである。彼は父のやうに大きくなりたいし、父の存在のやうな存在でありたいし、また到る所で父の代りとなりたいのである。一言にして言へば、彼は父を自分の理想とするのである。この行動は父に對する(また一般に男性に對する)受動的、即ち女性的態度とは何の關係もないばかりか、却つて典型的に男性的なのである。それはエディポス・コムプレクスに非常によく適合するもので、それの發達の準備となるものである。

註(一) エディポス・コムプレクスに就いて本全集第一卷「夢の註釋」卷末の「精神分析學語彙」を參照ありたし。

父とのこの同一化と同時に、若しくは少しく前に、男の兒はアナクリティック型(二)に依つて、母に

對する眞正の對象纏綿をしはじめるのである。それ故に、彼は次いで心理學的に明瞭な二つの結合を表す、卽ち、母に對する直截明白な性的對象纏綿と、父に對する典型的な同一化とがそれである。この兩者は、暫くの間は、少しも互に影響も妨害もすることなしに、相竝んで存續する。が、心的生活が統一に向つて進むことは抵抗し難いものであるから、それらはつひに一に歸する、そして常態のエディポス・コムプレクスはその兩者の合流に胚胎するのである。卽ち、男の兒は母に就いて父が邪魔になることに氣附くのである。そこで父に對する彼の同一化は敵意ある色彩を帶び、しかもその上に、母に就いて父と代らうとする願望と同一のものとなるのである。つまり、同一化は實に最初からアンビヴレンツ的である。それは何人かを除去しようとする願望にも容易に變じ、また優しさの表現にも容易に變じ得るのである。同一化はリビドー組織化の最初の口唇時期の派生物のやうに振舞ふが、その時期に於いては、我々が慕ひ貴ぶ對象は、食べることに依つて同化され、かくしてそのものとしては滅ぼされるのである。食人者は、明かに、この見地に於いては存續してゐるのである。彼は自分の敵を貪り食はんとする感情を懷くが、但し自分の好まない人々は貪り食はないのである。(二)

註（一）Anlehnungstypus(獨)anaclitic type(英)――文字通りにとれば「靠れかゝる型」の意で、ギリシア語の 'ἀνακλίνω'「私は靠れかゝる」からでた言葉。性的本能はその發達の最初の時期にあつては、獨立

的に滿足を見いだす手段を有してゐない。そこで、それらの本能は、自己保存の本能に基づいて自らを支持することに依り、或は自己保存の本能に「靠れかゝる」ことに依つて滿足を見いださうとする。個人の最初の性的對象選擇は、この徑路を辿る時に、「アナクリティック型」であると呼ばれる、即ち、最初の性的對象として、幼時の沒性慾的必要を滿足させたと同じ人を選ぶ時に、さう呼ばれるのである。アナクリティック及びナルチスス型の對象選擇に關する十分な論證に就いては 'Zur Einführung des Narzissmus.' を對照されたい。(英譯者)

〔二〕 Freud: "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie."(本全集第五卷)及び Abraham の論文 'Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido.' "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse," 1916, Bd. IV. 及び Abraham の著 "Klinische Beiträge zur Psychoanalyse. 所載、參照。

父とのこの同一化のその後の歴史は容易に見落され勝ちになる。エディポス・コムプレクスは内に取込まれ、父は女性的立場からの對象、即ち直接的な性本能が滿足を求むる對象と見做されるやうになる。さうしてその場合には、父との同一化は父との對象結合の前驅となるのである。これと同一のことは、勿論男女の別に依つて事情は反對になるが、小さい女の子にも同樣にあてはまるのである。

父との同一化と對象として父を選擇することゝの相違は、これを明白簡潔に云ひ表はすことは容易である。同一化の場合にあつては、父は男兒がなりたがつてゐるものであり、對象としての場合にあ

つては、父は男兒が有ちたいと思ふものである。卽ち、その相違は、結合が自我の主體に結びつくか、客體（對象）に結びつくかのいづれかに依つて定るのである。それ故に前者は、何等かの性的對象選擇が示される以前に旣に可能である。この相違を明瞭に超心理學から說明することは遙かに困難である。我々はたゞ、同一化が『手本（フォルビルド）』と見做したものに倣つて、個人自身の自我を摸造しようと努力することを知るだけである。

神經症的徵候構成の中に見られる同一化を、我々は複雜ならぬ關係に就いて說明しよう。小さい女の子（我々は暫く少女に依つて說明をつゞけることにする）が、母と同じ苦しい徵候、例へば、同樣の苦しい咳嗽を示すとしよう。ところで、このことは種々の方途で生ずるのである。同一化はエディポス・コムプレクスから生ずることもある。その場合には、同一化は母の位置を乘取らうとする少女の敵意ある慾望を意味するのである。そしてその徵候は父に對する彼女の對象愛を現し、かつ罪惡感の影響を受けながら、母の位置を乘取らうとする慾望を實現するものである。卽ち、『お前はお母さんになりたがつてゐたが、今お前さんはお母さんなのだよ――兎も角もその苦痛がつゞく限りはね。』これがヒステリーの徵候構成の完全な機制である。また他方に於いて、この徵候は愛されてゐる者の徵候と同じであることもある。――（例へば、『ヒステリー分析の一斷面』（二）中に於ける父の咳

嗽を摸倣したドラのやうに)。その場合には、我々はその狀態を次のやうに記述し得るに過ぎない、即ち、同一化が對象選擇の代りに現れ、そして對象選擇が同一化へと退行したのである、と。我々の聞知してゐるところでは、同一化は感情的結合の最も初期の起源的形體である。徵候が構成される條件のもとに、換言すれば、抑壓があり、無意識の機制が優勢である場合に、對象選擇が同一化へ退行させられることは——即ち、自我が對象の特質を取込むことは、往々あることである。なほ注目すべきことは、これらの同一化に於いて、時として自我は愛してゐない人に倣ひ、また時として愛してゐる人に倣ふことである。その二つの場合に、同一化が部分的であり、非常に制限されたものであり、かつその對象である人の特性の一つだけに倣ふに過ぎないといふことも、やはり我々の氣付かざるを得ないことである。

註(一) Brüchstück einer Hysterieanalyse.' "Kleine Schriften zur Neurosenlehre." Zweite Folge.

徵候構成に就いては、第三の特に頻繁な、しかも重要な場合がある。その場合の同一化に於いては摸倣されてゐる人物に對する對象關係は全然無視されてゐるのである。例へば、寄宿學校に這入つてゐる少女の一人が、密かに戀してゐる何人かから彼女の嫉妬を喚起するやうな手紙を受取つて、そのためにヒステリーの發作を起すとしよう。その場合に、そのことを知つてゐる幾人かの友人等は、所

謂心的傳染に依つて發作に罹るであらう。この機制は己れもまた同一の立場に立つかも知れないぞと云ふ恐れ、若しくは立ちたいとの慾望に基づいた同一化の機制である。他の少女等も祕密な戀愛事件を同樣に有ちたいのである。そして罪惡意識の影響の下に彼女等もやはり、その意識に伴うてゐる苦痛を受け容れるのである。彼女等が同情からその徴候を呈するのだと考へるのは誤謬である。却つて同情こそ同一化から生ずるのである。このことは次の事實に依つて證明される、卽ち、この種の傳染卽ち摸倣は、豫め存する同情が、女學生同志間に通例存在する同情よりも少いと想像される場合にさへ生ずるのである。一つの自我は、或點に於いて（右に擧げた實例に於いては、感情が同樣に起る下準備の整うてゐる點に於いて）、他の自我との重要な類似を認めたのである。そこで同一化はこの點に於いて構成され、發病させる立場の影響がそこに加はるので、一つの自我が生じた徴候の方にと轉位されて行くのだ。徴候に因る同一化は、かくして、抑壓しておかなければならぬ二つの自我の符合點が奈邊に存するかを示すこととなつたのである。

これら三つの源泉から我々が學んだことは、次のやうに要約することが出來る。第一、同一化は對象との感情的結合の起源的形態である。第二、退行的方法として見る時は、同一化は謂はゞ自我中に對象を攝取する事に依つて、リビドーに依る對象との結合の代償となるものである。第三、同一化は

性本能の對象ではない或る他人と共通性を頒前してゐることを新たに知覺する度に起るものである。この共通性が重要であればあるほど、この部分的の同一化は一層うまく行くのだ。かくして同一化は新らしい結合の端緒を表すのである。

集團の成員間に於ける相互的結合が、重要な感情的共通性に基づいた、この種の同一化に性質の似てゐることを我々は既に察してゐる。さうして、我々はこの共通性が指導者との結合に似てゐるのではないかと考へることが出來る。次に疑はれる事は、我々が同一化の問題をまだ十分に討究してゐないのではなからうかといふことであり、また心理學で云ふ『感情移入』„Einfühlung“なる過程があつて、我々の自我には先天的に緣遠いもの丶他の人々の內にあるのを理解するに當つて最大の役割を演ずるのではなからうかといふことである。しかし、我々はこの場合、同一化の直接的な感情的效果を述べるに留めて、我々の智的生活に對する同一化の意義は不問に附しておくことにしよう。

精神分析的研究は、既に折々精神症の一層困難な問題を取扱つて來たが、我々に直に理解されないが、精神症以外の場合にもやはり同一化のあることが精神分析に依つて分つたのである。私は今後の考究に對する材料として、さうした二つの場合を詳細に論述することにする。

大抵の場合に於ける男性的同性愛の成因は次のとほりである。或青年はエディポス・コムプレクスの

ために、殊のほか長くかつ强く母に定着を起してゐる。しかし遂に、思春期の終りに、母を誰か他の性的對象と取換へる時が來る。その時、事情は忽ち一變する、卽ち、靑年は母を見離さずして、自らを母と同一化する。彼は自分自身を母に變形し、そこで自己のために自らの自我に代り得る對象を探求し、かつ母から受けたやうな愛と保護とを與へ得る對象を探求するのである。このことはしばしば起る過程で、その證據はお望み通りいくらでも與へることが出來るし、また突變化への有機的進化力や動機に就いてなされる如何なる假說にも本來全く關係のない過程である。この同一化に就いて顯著なことは、その饒多なることである。同一化に依つて、自我はこれまで對象であつたものをモデルとして改造せられ、重要な特色の一つ、卽ち性的特性を帶びるやうになる。この過程に於いて、對象自體は拋棄されるのだ――尤も、全然拋棄されるのか、或は單に無意識內に保存されるといふ意味に於いて拋棄されるのか、それは現在の論議には關係のない問題である。拋棄されたる、或は失はれたる對象の代償となつて自我がこれと同一化すること、換言すれば、自我が對象を攝取することは、實は我々には最早始めてのことではないのだ。この種の過程はしばしば、幼い子供等に就いて直接に觀察することが出來る。暫く前に、この種の觀察が『國際精神分析學會々報』に發表された。仔猫を失つたために怏々としてゐた子供は、今や自分が仔猫になつたと率直に言明した、そして言明どほり四つ

ん言ひになつて言ひ廻り、食卓で物を食べようとしなかつた、云々。（一）

註（一） Marcuszewicz: 'Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern.' "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse," 1920, Bd. VI.

對象攝取に關する他のさうした例は氣鬱症の分析に依つて得られた。この病氣の最も强い原因の一つは本人が非常に愛してゐる對象を現實的に又は感情上で、失ふことである。この病氣の主な特質は自我に對する殘酷な自己貶下に加ふるに、假借なき自己批判及び手ひどい自責を以てすることである。分析の結果に依れば、この輕蔑と譴責とは、根本に於いては對象に向けられてゐるのであつて、對象に對する自我の復讐を表すのである。私が他の箇所で述べたやうに、對象の影は自我にふりかゝつてゐるのである。（一）　對象攝取はこの場合に紛れもなく明瞭である。

註（一） 'Trauer und Melancholie.' "Kleine Schriften zur Neurosenlehre," Vierte Folge, 1908.

しかし、これらの氣鬱症からまた、我々は他に何事かを學ぶのであるが、それは後の論證のために重要になるであらう。氣鬱症は自我が分裂して二つの部分となり、その一つが他の部分に對して狂暴になるのである。この第二の部分は、攝取に依つて變へられた部分であり、またそこには失つた對象も含まれてゐるのである。だが、それほど殘酷に振舞ふ部分も、我々にはやはり未知のものではな

い。そこには良心と云ふ、自我内の批判的機能（インスタンツ）も含まれてゐるのである。この機能力は常態の場合にあつても、自我に對して批判的態度をとるが、決してさほど殘忍でもなければ無理でもないのである。旣に前の機會に我々は、さう云つた機能が自我のうちに發達したために、自我が自餘の部分から自らを切離し、さうしてそれと軋轢を生ずるに至る假說（一）を立てざるを得なくなつたのである。我々はそれを『理想我』„Ichideal“と名付けた、そして機能としては自己觀察、道德的良心、夢の檢閱、抑壓の主要勢力等はそれに出づるものとしたのであつた。旣に述べたとほり、理想我は子供の自我が自己滿足を見いだした、起源としてのナルチスムスの後嗣である。理想我は環境の影響中から、その環境が、自我に對してかけるが自我の方では常に協へ得ない要求を、徐々に搔き集めるのだ。それ故に人は、自分の自我そのものには滿足しない時にもなほ、自我から分化した理想我のうちに滿足を見いだし得るのだ。なほその上我々が明かにしておいた通り、この機能の崩解は監視の狂ひとなつて露はれ、かくて權威者の感化、就中兩親の感化に依つてこの機能が生じ來つたことは明かになるのである。（二）しかし、我々は次のやうに附言することを忘れなかつた、卽ち、この理想我と現實の自我との距離は結局個人々々に依つて頗る不定であり、また多くの人々に於いて、自我内のこの分化は、子供等に於ける以上には進んではゐないと。

註（一）'Zur Einführung des Narzissmus.' 'Trauer und Melancholie.'

（二）'Zur Einführung des Narzissmus.'

しかし、我々が集團のリビドー的組織を理解するためにこの材料を使用し得るに先立つて、我々は對象と自我との相互關係をなほ二三考案しなければならない。（一）

註（一）我々は病理學からとつたこれらの實例を以て同一化の性質を十分に說き盡したものとは思つてゐないし從つてまた集團構成の謎の部分を論ぜずに殘した事を我々はよく承知してゐる。更に一層根本的な包括的な心理的分析が、この點に就いてなさるべきであつたのだ。一つの道は同一化から摸倣を經て感情移入へと導かれる。つまり相手の心的機制の理解へと導かれるのである。この理論によつて我々は他人の心的生活に對して兎も角何等かの態度をとり得るやうになるのである。その上また、實際存在してゐる同一化の顯はれに就いて說明すべきことがまだ澤山にある。これらの同一化の結果は、就中同一化の相手に對する本人の攻擊慾を制限し、かつ寬恕と援助とを供するやうになる。かゝる同一化（例へば、民族感情の根柢にある同一化）に關する硏究からして、ロバートソン・スミス Robertson Smith は、それの實質が共通であると云ふことの認識から同一化が生ずるといふ驚くべき結論を得た。（"Kinship and Marriage," 1885）それ故にまた同じ釜の飯を喰へば同一化が得られると云ふことにもなるのである。して見ればこの種の同一化は、私が『トーテムとタブウ』中で述べた、家族の初期の歷史と關係のあることになるのである。

第八章　惚れ込みと催眠狀態

言語の用法は極めて氣まぐれであるとは言へ、或種の現實には依然として適切である。かくて、精神分析でもやはり理論上愛として類集する種々樣々の感情的關係を、言語の用法でもやはり『愛』と名付けてゐる。しかしやがてまた言語の用法は、この愛が正眞正銘の實際の愛であるかどうかを疑ひ、それにも拘らず愛の現象に含まれてゐる內から愛と云ひ得る一切の段階を指示するのである。我々にとつてはまたこの事實を觀察に依つて發見する事は困難でない。

ところで、かうした種々の愛の內、惚れ込みと云ふことは直接に性的滿足を目的とする性本能の對象纏綿にほかならぬものであり、且又この目的が達せられた時にはなくなつてしまふ纏綿にほかならぬものである。これが普通に謂ふ性愛である。しかし、誰しも知るとほり、リビドー纏綿の狀態はそんなに單純に納まる事は滅多にない。只今終滅した要求が復活する事は、確に期待することが出來た。この確かさが、疑ひもなく永續的纏綿を性的對象へ向ける第一の動機であり、また情慾のない期間に

も性的對象を『愛する』第一の動機であつたに相違ないのだ。

なほこの上に、人間の性的生活の驚くべき發達史から引きいだされるも一つの契機を附け加へなければならない。一體人間の最初の性的發達期は、五歳を以て終るのを常とするのであるが、この發達期にあつては、子供は愛の最初の對象を父か母かに見いだすのである、そして滿足を要求する性的本能の總ては、この對象に結合されるのである。やがて起る抑壓は、彼にこれら多數の嬰兒的な性目的を拋棄することを强ひ、かつ兩親との關係に深甚の變化を遺留するのである。この場合、子供はやはり兩親に結びつけられたまゝであるが、それは(もし正當に記述するならば)『目的の禁制された(チールゲヘムテ)』本能に依つて結びつけられてゐるのである。これより後、子供がこれらの愛の對象に對して抱く感情は、『優しさ(感傷性)』,,Zärtlichkeit'' として特性を表すのである。なほよく知られてゐることは、幼時の『官能的』活動は無意識のうちに多少とも强く持續されるので、或意味に於いて、總ての起源的な潮流は存續するのである。(一)

註 (一) 『性説に關する三論文』'Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.' (本全集第五卷) 參照。

誰しも知つてゐるとほり、思春期に入ると共に直接的な性目的を伴ふ新たな、極めて强い傾向が生じる。惠まれない場合にあつては、それらの傾向は、存續してゐる『優しさ』の感情的傾向から分離

し、官能的流れとなつて殘存するのである。我々がそこに見る人生圖の二つの樣相は文學上の或運動が喜んで理想化するものである。この種の男子は尊敬する女に對して感傷的情熱を示すが、しかし性的活動を刺戟されることはない。さうして『愛』さないばかりか、殆ど重要視せず、若しくは輕蔑さへするやうな婦人等にのみ性的能力を持つのである。(一) とは言へ、青年は寧ろしば〳〵非官能的な神聖な愛と、官能的な肉慾愛との或移废の合成を首尾よくなし遂げる。そして彼と性的對象との關係の特徵は、目的を禁制されぬ本能と、禁制された本能との相互作用に存するのである。それ故に惚れてゐる者の純粹に官能的な慾望と對比しての愛の高さは、禁制された『優しさ』の本能がどれほど多分に含まれてゐるかに依つて量ることが出來る。

註(一) 'Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens.' "Kleine Schriften zur Neurosenlehre.' Vierte Folge, 1918.

この惚れ込みの問題に關して、我々は常に性的買被りの現象に注意を惹かれてゐる。即ち、愛せられてゐる對象は批判を幾分免れると云ふ事、愛されてゐる對象の總ての特質が、愛されてゐない人々の特質以上に高く評價され、若しくは愛されてゐる對象自體が愛されてゐなかつた時分の特質以上に高く評價されるといふ事實に注意を惹かれるのである。もしも官能的傾向が多少有效に抑壓されるか、

或は除去されるならば、その對象は精神的美點によつて官能的にも愛されるやうになつたのだといふ錯覺が生ずるが、實はそれと反對に、これらの精神的美點は、その對象の有する官能的魅力に依つて對象に貸與されたものであるに過ぎないかも知れないのだ。

この點に就いて判斷を誤らしむる傾向は、理想化の傾向である。しかしこの事のために、我々としては誠に都合がよくなるのである。我々の知る通り、對象は我々自身の自我と同樣に取扱はれるので我々が惚れてゐる場合には、かなりのナルチスス的リビドーが對象に注がれるのである。戀愛選擇の多くの形に於いて、對象が我々自身の達し得られざる理想我の代償となることも明白である。我々は自分の自我をして到達せしめようと努力して來た完成のために、また自分達のナルチスムスを滿足せしむる手段として（今この方法こそ迂遠なれ）完成を得たさに、對象を愛するのである。

もしも性的買被りと惚れ込みとが更に增進するならば、この人生圖に就いての解釋は更に一層誤りのないものとなる。さうした場合には、直接的な性的滿足へ向ふ傾向は、全然推し戻される。例へば青年の感傷的な熱情の場合などが大抵さうである。卽ち、自我はます〳〵高ぶらない、謙遜なものとなると共に、對象はつひに自我の自己愛を完全に占有するまでに、いよ〳〵崇高な、貴重なものとなり、かくて自我の自己犧牲が當然の結果として生ずるのである。謂はゞ、對象が自我を喰盡してしま

つたのだ。謙遜と云ふ特色、ナルチスムスの制限と云ふ特色、及び自己毀損の特色は、惚れ込みのあらゆる場合に生ずるものなのだ。極端な場合にあつては、それらの特色はたゞ强められるのみで、そして官能的要求が撤回される結果、その特色だけが崇高な存在として孤立的に殘るのである。

このことは不幸な、滿たされない愛の場合に、特に容易に起るのである。性的滿足を得た場合には何としても性的買被りのなくなるのが常だからだ。對象に對して自我がこのやうに『打ち込む(ヒンガーベ)』——これは抽象的觀念に對する昇華された歸依と最早變りはない——と同時に、理想我へ割當てられてゐた機能は全然その働きを休止するのである。從つて、その能力が振つてゐた批判は沈默する。對象のなすことや求むることは悉く正しく、そこには非難の餘地がないのである。良心は、如何なることでも對象のためになされることには、口を出さない。戀の盲目のために、無良心無悔恨の極は犯罪にまで至る。そこで、以上の總ての狀態を完全な公式に要約することが出來る。卽ち、**對象**は**理想我の代り**となつた。

こゝに於いて同一化と、魅惑または惑溺とも稱し得るやうな惚れ込みの極端なものとの差異を確定することは容易である。同一化の場合には、自我は對象の所有物を以て自己を豐富にした、換言してフェレンチ Ferenczi の言葉を用ふれば、自我は對象を自己の內容へ『投入』„introjiziert" したので

ある。然るに、惚れ込みの場合には、自我は對象のために貧窮になつてゐる。自我は對象に屈服し、對象を自己の最も重要な成分の代償としたのである。しかし、更に仔細に考慮を廻らして見れば、かやうな解釋は、實際には存在してゐない對比が存在してゐるとの錯覺を生みいだすものだといふことが直に明かになる。經濟的（數量的）には少しもそこに貧窮だとか、豐富だとかいふ問題はないのである。詳言すれば、惚れ込みの極端な場合を、自我が對象を自己の內容へ攝取した狀態として記述することも出來るのだ。ところで、も一つの差異があるが、その差異は恐らく前のもの以上に問題の本質に觸れさうである。即ち、同一化の場合には、對象は失はれるか、さもなければ拋棄された。そこで對象が再び自我の內部に作り上げられると共に、自我は失はれた對象に依つて、自己の內容の一部分を變更するのである。然るに惚れ込みの場合には、對象はそのまゝになつてゐて、自我の內部に、自我に依つて、また自我の犧牲で、過剩纒綿が生ずるのである。だが、こゝに再び困難な問題が現れる。即ち、同一化の場合に對象纒綿が拋棄されてゐると假定するのは全く確實か。また放棄されないでそのまゝになつてゐる對象に對しては同一化は起り得ないか。然るに我々がこのデリケートな問題の論議に入る前に、我々は既に、これと對立する唯一の命題、即ち、對象は自我の代りとなるか、理想我の代りとなるかの何れかであるといふことを、明かに知りはじめることが出來るのである。

惚れ込みと催眠狀態との差は明かに僅か一步の距りに過ぎない。この兩者が如何なる諸點で一致するかは明白である。そこには愛されてゐる對象に對すると同樣に催眠術者に對しても、同一の謙虛な服從があり、同一の素直さがあり、同一の批判缺乏がある。また兩者は相手に對して自己意志を先取的に發動させない點も同じである。催眠術者が理想我の地位にとつて代つたことは何人も疑ふことは出來ない。たゞ催眠狀態にあつては總てが惚れ込みよりも寧ろ明瞭であり、かつ强度であるので、惚れ込みを催眠術で說明する方が、その反對に催眠を惚れ込みで說明するよりも寧ろ要領を得る譯である。催眠術者は唯一の對象であつて、總ての注意は彼のみに拂はれる。そこで、自我が如何なることでも催眠術者の要求し、または斷言することを夢のやうな狀態で經驗するといふ事實に依つて想ひ起すことは、理想我の機能のうちに、事物の現實性を吟味する職分のあるのを言ひ漏らした點である。(一)しかし、もしも知覺の現實性が、平素事物の現實性を吟味するを職分とする心的能力に依つて保證されるならば、自我がその知覺を眞實と思ふことは少しも不思議ではない。性的目的を禁制されてゐない傾向が完全に缺乏してゐると、更に一層この現象は極めて純粹なものとなる。つまり、催眠術的關係は、性的滿足ぬきの無制限な惚れ込み的傾倒なのだ。これに反して、惚れ込みの場合には、性的滿足は一時抑制されるだけで、何時か後に至つて果される目的として潛伏するのである。

註（一）'Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre.' "Kleine Schriften zur Neurosenlehre," Vierte Folge, 1918. 對照。

しかし、他方に於いて我々はまた、催眠術的關係は（もしもこんな云ひ方が許されるならば）二人の成員からなる集團構成であると言ふことが出來る。尤も、催眠狀態は集團構成と比較するには好箇の對象ではない。何故かと言ふに、催眠狀態は集團構成と同一物と言ふはうが一層適切だからである。が、催眠狀態は集團の複雜な組織から一つの要素を遊離させて示すものである。即ち、指導者に對する個人の行動である。從つて、催眠狀態は直接的な性的傾向のない點が惚れ込みと違ふ點であると同樣に、二人といふ數の制限ある點が集團構成と違つてゐる。この限りに於いて、催眠狀態は惚れ込みと集團構成との中間に位するのである。

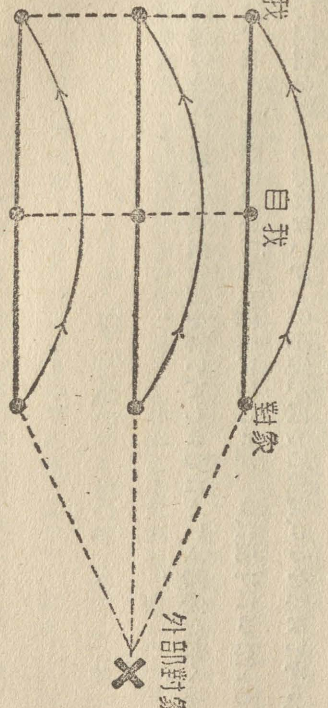
かく永續的結合を人々の間に成就するものは、確に目的の禁制されてゐる性的傾向だといふことを知るのは興味あることだ。しかしこのことは、目的の禁制されてゐる性的傾向は十分な滿足をなし得ないが、目的の抑制されてゐない性的傾向は、性的目的を達する度に、エネルギーの放出のために非常な減殺を見るといふ事實に依つて、容易に領解することが出來る。性的目的を達すれば消滅するといふことは、性愛の辿る運命なのだ。それ故に永續し得るためには、性愛は最初から純粹に『優しさ（ヴエルトリヒカイト）』

の成分を――換言すれば目的の禁制されてゐる成分を――混和してゐなければならぬ。さもなければ自らこの種の變化を受けなければならない。

我々は催眠狀態を直接的な性的傾向を含まない惚れ込みの狀態として、これまで合理的に說いて來たが、さう云ふ說明と一致しない多少の趣をも示すことがないならば、催眠狀態は集團のリビドー的構成の謎を直に解くであらう。しかし、催眠狀態には說明されてゐないもの、不可思議なものと認めなければならないことがまだ非常に澤山あるのだ。もと〳〵催眠狀態には有力者と、無力者との關係から來る痲痺といふ要素も附加的に含まれてゐるのである。このことは動物に起る催眠術的畏怖への過渡狀態を示すものであらう。なほ催眠狀態の生ずる工合、竝びに催眠狀態と睡眠との關係は明瞭ではない。しかし、或人が催眠に掛かるのに、他の人は全然拒ね返すといふ解し難い過程は、催眠狀態に實現される何か未だ不明の要因があつて、恐らくはこれのみが催眠の現すリビドー狀態を純粹になし得るものであることを示してゐるのである。また他の點に於いては暗示に十分掛かつてゐる場合にさへ、被術者の道德的良心が反抗を示すことのあるのは注目すべきことだ。だが、このことは實際見られる通り、催眠狀態に於いても多少の知識が保留されてゐて、これは慰み事に過ぎないのだ、遙かに生活に重要な或る境遇の虛妄の再現に過ぎないのだと云ふ事を承知してゐるためであるかも知れない

のである。

しかし、前述の通り論議を進めて來たのであるから、我々は集團のリビドー的構成に就いて公式を與へてもいゝわけになつてゐるのである。が、それが過言であれば、少くとも、我々がこれまで考究して來たやうな集團、即ち指導者を有してはゐるが、『組織』過多のために二次的に個人が特性を得ることの出來ないやうになつてゐる集團のリビドー的構成に就いて公式を與へてもいゝわけになつてゐるのである。即ち、この種の一次的集團は、同一の對象を各自の理想我と代へ、またその結果、各自の自我に於いて互に同一化した若干個人の集りである、と。この關係は次の圖を以て表はすことが出來る。



第九章

群集本能

しかし、我々は前述の公式に依つて集團の謎を解いてしまつたといふ錯覺を長く享受することは出來ない。と言ふのは、我々が實際に說いて來た總べてのことが、まだ明かにされてゐない多くの點を有する催眠術の謎に問題を移すのではないかとの不安が直ちに生ぜざるを得ないからだ。ところで今一つの異論が我々の更に進むべき路を示すのである。

我々が集團のうちに認むる强い感情的結合は、その成員等の自主的行動の缺乏、全成員に於ける反應の類似、謂はゞ集團的個人の水準にまで各成員が低下することなども、これ等集團的特性の一つを說明するに十分足るものだと言へる。だが、もしも全體として見るならば、集團はこれ以上のことを示すのである。幾つかの集團の特色——卽ち、知的能力の薄弱、感情抑制の缺乏、適度と待て暫しのないこと、感情の表現に於いてあらゆる限度を超えんとし、また行爲となつてあらゆる制限を除去しようとする傾向など、ル・ボンの著書に感銘深く述べられてゐるこれらの特色並びにこれらと類似の

特色は、野蠻人や子供の間に普通見いだされるやうに、心的活動が初期の發達段階に退行することゝそつくり同じである。この種の退行は特に一般集團の本質的特性であるが、我々が聞知してゐるとほり、組織化されたる集團及び人爲的集團にあつて、かゝる退行はかなりの程度まで阻止され得るのである。

かくて我々は集團にはかう云つた狀態があるのだとの印象を與へられる。即ち個人の各別の感情及び個人的な知的行爲が獨りで何とかなるには薄弱過ぎると共に、それらの感情や知的行爲が、集團の他の成員間にも同樣の方法で繰返されて、勢力を得るやうになるまでは待つことを絕對的に强ひられてゐる狀態である。そこで我々の氣付く事は、これら隷屬の現象が人間社會の常態的構成部分を占めることの如何に多いか、獨創及び個人的勇氣が人間社會の常態的構成のうちに見いだされることの如何に少いか、またあらゆる個人が人種的特性、階級的偏見、輿論、その他かゝる形で現れる集團心理の狀態に依つて支配されることの如何に多いか、などといふことである。暗示の影響力が單に指導者に依つてのみ與へられるのではなく、あらゆる個人に依つても他の總ての個人に與へられると云ふことを容認するならば、暗示の力は愈々大きな謎となるのである。從つて、我々は指導者に對する關係を不當に强調したこと、並びに相互暗示といふ他の要因をあまりに蔭へ押し遣り過ぎたことを自責し

なければならないのだ。

さう云ふ次第で我々も謙遜にならざるを得ないので、他の意見に耳を傾ける氣になるが、その意見は一層單純な論據に基づいた説明をなさうとしてゐる。かゝる意見は群集本能に關するトゥロッターの好著に見いだされる。(一)　しかし、その著書に就いて私がたゞ一つ遺憾を感ずる點は、世界大戰に因る反感を全然脱してゐないことである。

註（一）W. Trotter: "Instinct of the Herd in Peace and War." Fisher Unwin, 1916.

トゥロッターは集團に發生する心的現象を群集本能（gregariousness）から來ると說いてゐるが、群集本能は動物の先天的本能であると同樣に人間の先天的本能でもある。生物學上、この群棲は多細胞質と相似のものであつて、謂はゞ多細胞質の繼續なのだ。これをリビドー説の見地から言へば、群棲はますます包括的な單位に於いて結合しようとする傾向の一層進んだ現れなのだ、そしてこの傾向はリビドーから生ずるものであつて、同一種の總ての生物が感じる傾向なのだ。(二)　個人はただ一人でゐると『不完全』incomplete のやうな感じのするものである。子供の示す危惧は既にこの群集本能の現れであるやうに思はれる。群集に對する反抗は、事實上群集からの脱退である。それ故に、この反抗は熱心に避けられる。しかし、群集は何か新たなもの、または馴れないものに背くのである。從つて、

群集本能は何か一次的のもの、分割し得ないもの（which can not be split up）のやうに思はれる。

註（一）余の論文『快不快原則を超えて』"Jenseits des Lusptrinzips." 參照。

トゥロッターは彼が一次的のものと見做す本能の表として、自己保存本能、榮養本能、性本能、群集本能などを掲げてゐる。それらのうち、群集本能はしば〳〵他の本能の立場を冐すのである。罪惡感情及び義務感情は群居的動物の獨特な所有である。トゥロッターはまた、精神分析が自我のうちに存在すると立證した抑壓力を群集本能から由來したものとし、從つてまた醫師が精神分析的治療に於いて患者からされる抵抗も同じ源泉から來るとしてゐるのである。言語は群集の相互的理解を助ける點に於いて重要なるものであつて、各個人相互の同一化は多く言語に基づいてゐるのである。

ル・ボンは專ら典型的な推移的集團構成を論じ、マクドガルは定着的集團を取扱つたが、トゥロッターは自己の興味の核心として群集の最も一般化された形態を選んだ。その形態に於いて Ζωον πολιτικον なる人間がそこで生活を送り、かつその生活の心理學的根據を示す如き、さう云ふ集團を取扱つた。しかしトゥロッターは群集本能の起原を尋ねる必要を感じてゐない。何故ならば、彼は群集本能の性質を一次的な、それ以上に還元されぬものとして說いてゐるからである。ボリス・シディス Boris Sidis が群集本能を被暗示性にまで遡つて尋ねんとしたことを彼は引證してゐるが、その企ては彼に關係あ

る限りでは幸に蛇足である。要するに、その企ては分りきつた、不十分な典型を說明したものである。それよりも逆の提案、卽ち、被暗示性は群集本能に由來するものだといふ提案のはうが、私には遙かに問題を明瞭にするやうに思はれる。

しかし、トゥロッターの解說は、集團に於ける指導者の役割をあまりに無視してゐると云ふ抗議を受ける餘地があるが、その抗議は他人に向けるよりも彼に向ける方が正當である。我々は寧ろ反對の判斷をしたいのだ。指導者を無視するならば集團の性質を掴むことは不可能だ。しかし、群集本能は指導者を容れる餘地を全然殘してゐない。指導者は單に群集と共に投げこまれてゐるに過ぎないのだ。從つてまた、この本能から神を必要とする道へ導くことはないのだ。つまり、群集は指導者を有してゐないのである。しかし、これ以外に、トゥロッターの解說は、心理學的に掘下げることが出來る。換言すれば、群集本能が還元し難いものではないといふこと、また群集本能は自己保存本能及び性的本能と同じ意味で一次的のものではないのが事實らしいことを、心理學的研究に依つて證明出來るのである。

固より群集本能を個體發生に迦ることは決して容易な事柄ではない。しかし、子供が一人で放つておかれる場合に示す危惧は、これ旣に群集本能の現れだとトゥロッターは主張するが、これは併しなほ

別の解釋を下す方がよさゝうに思はれる。ところで、その危惧は子供の母と關係を有するもので、後には他の親しい人々とも關係を有するに至るものなのだが、結局それは充足されない慾望の現れなのだ。だが、その慾望に就いては、子供はとにかくそれを危惧に變ずるよりほかにはまだ取扱ひ方を知つてゐないのである。(二　また、子供が一人でゐる場合には、『群集の內の』誰かを偶然見たからとて彼の危惧は鎭められはしないのだ。寧ろ反對に、危惧はこの種の『他人』の接近に依つて生ずるのみだ。それから長い間、群集本能若しくは集團感情に類似したものは、子供のうちに認められないのである。群集本能に類似したものはまづ第一に、多くの子供を容れてゐる保育室に於いて、兩親に對する子供の關係から發生する、そしてそれは最初の羨望に對する反動としてかく發生するのであるが、その羨望は年長の子供が年少者を迎へる時に起すものなのだ。年長の子供は確に年少者を妬んで取除けようとし、兩親から遠ざけようとし、また年少者の特權を奪はうとしたがるものである。しかし、年少の子供が(總てあとから生れて來る者も同じく)全く同樣に兩親から愛されるといふ事實に面しまた自己の敵意ある態度を毀損されることなく保持することが不可能であることを知る結果、年長の子供は餘儀なく自己を他の子供等と同一化するものである。この反動構成に依つてされる最初の要求は公平といふことであり、總ての者に對する平等の取扱といふことである。我々はみな如何に聲高くま

た執念深く、この要求が學校に於いて主張されるかを知つてゐる。もしも一人の者が自ら寵兒となることが出來ないならば、とにかく他の者は誰でも寵兒となつてはならないのだ。この變形、即ち、保育室や敎室や於いて嫉妬を集團感情と置換へることは、信じ難く思はれるかも知れないが、同一の過程は後に至つて他の事情のもとに再び認められ得るのだ。我々は演奏後の聲樂家、或はピアニストの周圍に群がる婦人と少女との群に就いて御覽なさい。彼女等の總てが熱心な感傷的態度で戀慕してゐることを考へて御覽なさい。確に彼女等の銘々にとつては、自餘の者を嫉妬することは容易である。しかし、多數の手前、またその結果、愛の目的に達することの不可能であることの手前、彼女等はその目的を抛棄する、そして互の毛髮を引抜き合ふ代りに、彼女等は融合した集團として行動し、その場合のヒーローに對し共通の行動を以て敬意を表し、その上恐らくは、彼の流れるやうな頭髮の分前に與ることを喜ぶであらう。元來競爭者ではあるが彼女等は、同一對象に對する類似の愛に依つて互に同一化することが出來たのである。或る本能的立場がさまぐ\の歸結を果し得る場合は常々あるがさう云ふ場合にもし一方の歸結には或種の滿足が伴ひ得ることになつてゐるので、他方の歸結に於いては、本來は滿足を得る可能性が一層明白であるのに、確實の事情がこの目的を達することを否むために滿足が伴はぬことがあつても驚くには及ばないのである。

註（一）"Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" XXV. 中の「恐怖」に關する論を參照。

後に至つて、公共心 Gemeingeist, 社會精神 esprit de corps,『集團精神』その他の形となつて社會に現れる物は、元來羨望から由來した物であることを欺かないのである。何人も自分自身を押出さうとしてはならない。總ての者は同樣でなければならないし、かつ同樣の物を所持しなければならないのだ。社會的正義といふ意味は、我々が多くの物を自制するために、他の人々もまた多くの物を用ひずに濟まさなければならず、またその上同樣に、多くの物を求めることも出來ないといふことなのだ。實に、平等に對するこの要求は、公德心及び義務心の根元である。ところが、この要求は黴毒患者の危惧のうちに、卽ち、病毒を他の人々に感染させるといふ危惧のうちに現れることがある。しかし、それは旣に精神分析が我々に領解せしめてゐることなのだ。つまり、かゝる淺ましい人々が示す危惧は、他の人々に病毒を傳播させようとする無意識的願望に對する彼等の激しい苦鬪に相當するものなのである。何故に彼等だけが病毒に感染し、かつそれほどに他から遮斷されなければならないのか。また何故に他の人々も同然ではないのか。これと同一の萠芽はソロモンの審判に關する美しい逸事のうちに見いだされる筈だ。(二)　自分の子供が死んだのに、あの婦人の子供が生きてゐるのは不都合だと云ふわけだ。子供を失つた婦人には、この願望が認められる。

註（一）一人の子供をそれ〴〵自分の子供であると主張してソロモンの許に訴へて來た二人の婦人があつた。ソロモンはその子供の兩腕を二婦人にとらせて左右からひかしめ、力づくで奪取つた者がその子の實の母であると云ひ渡した。二人は子供を左右から引張つた。遂に實母は子供の腕のぬける事を虞れて手を離した。これに依つて何れが實母であるかゞ分つたと云ふ話。（譯者）

かやうに社會的感情は、最初敵愾心であつたものが、同一化の性質を帶びた、積極的な調子の結合に變ずる、その逆轉に基くのである。我々がこれまで事情を見通し得る限りでは、この逆轉は集團外に立つ或る一人に對する共通の優しい（ツエルトリヒ）（感傷的）結合に影響されて生ずるものゝやうである。我々は自分でも同一化に關する分析を遺漏のないものとは考へない。しかし、畢竟この一つの特色を——集團の各員に平等化を正確に行亙らせよといふ要求を——又しても問題にしようとする現在の目的にはそれで十分足りるのだ。我々は既に二箇の人爲的集團——教會と軍隊——に關する論議をした時に、人爲的集團は、その全成員が一人の人間から、つまり指導者から同樣に愛さるべきだといふことを豫想することを知つた。だが、我々の忘れてはならない點は、集團に於ける平等要求はたゞ成員に適用されるだけで、指導者には適用されないといふことである。成員はみな互に平等でなければならないが、彼等はみな一人の人間に依つて支配されなければならないのだ。多數の同等の人々、即ち互に同

一化し得る人々と、彼等の總てよりも優れてゐる唯一人者——その狀態こそ、我々が存續の能力ある集團に實現されてゐるのを見いだす狀態である。それ故に我々は敢て、人間は群集動物 Herdentier であるといふトゥロッター說を訂正して、人間は寧ろ團體動物 Hordentier である、換言すれば、人間は首領に依つて率ゐられた團體中の箇々の生物であると主張することにしよう。

第十章　集團と原始團體

一九一二年に、私は、人間社會の原始形態は强い男性に依つて專制的に支配される團體のそれだと云ふのがダーヰン Darwin の說であつたといふ假定を下した。その時、私の示さうとしたことは、この團體（ホルデ）の成り行きが人間子孫に不滅の足跡を殘してゐるといふこと、また特に、トーテミズム――それは本來、宗敎、道德、及び社會的組織の端緖を包含するものである――の發達が、暴力に依る首領の殺害、及び父の團體が兄弟の社會となる變化に關係を有するものだといふことであつた。(一)　確にこれは假說に過ぎない、その點は考古學者が先史時代の闇を照さうと努力する多くの說と變りはない。言つて見れば、それは不親切ならぬ批評家（クレエガー Kroeger）が名づけたとほり『まづそんな話』"Just so story" に過ぎないのだ。しかし、もしそのために新らしい領域がます〳〵辻褄が合つて解されるやうになるならば、さう云つた假定もアテになると私は思ふのである。

註（一）"Totem und Tabu."（本全集第七卷）

人間の集團は、同類者の群が有力なる個人を擁する、嘗て行り馴れた形でまた顯現する。つまり、原始的團體がさう云ふ形であつたと我々は頭の中で考へてゐるのである。かゝる集團の心理は、我々がしば〳〵言及して來た記述に依つて領解してゐるところであるが、意識的個性の衰退すること、思想感情が共通的方向へ集中すること、理性よりも感情、意識よりも無意識が優勢になること、意圖が發生すると待て暫しのないこと——など以上の諸點が、原始的な心的活動への退行狀態に一致する、換言すれば、まさしく誰れしもが原始的團體に屬するものと見做さうとする狀態と一致するのである。(一)

註(一) 我々が人類の一般的特徴として只今述べたことは、特に原始的團體に適用する筈である。原始的團體にあつても、個人の意志はあまりに薄弱であつた。彼は思ひきつて行動することはしなかつた。集合的衝動以外の如何なる衝動も、更に働かなかつた。即ち、原始的團體には共通の意志があるだけで、單獨の意志は全然なかつたのだ。從つて、觀念は敢て決意となることはなかつた、尤も、觀念が一般に傳播したといふ知覺に依つて强められたやうに思つた時は別だが。それ故に、觀念のこの薄弱さは、團體の全成員が享受する感情的結合の强さに依つて說明される譯である。しかし、彼等の生活狀態の類似、及び私有財産のないことは、彼等の個人的な心的行動の劃一を決定する助けとなるものなのだ。我々が兒童及び兵卒に就いて認めるとほり、排泄的機能に於いてさへ共同の活動が見られるのだ。たゞ一つの大な

る例外は、性的行動である。何故かと言ふに、性的行動に於いては、第三者は邪魔者にされるのはまづい〻方で、極端な場合には、たまらない世話をさせられる。（性器的滿足の）性的必要の群集的なものに對する反動に就いては次を參照されたい。

かやうに集團は原始團體（ウルホルデ）の復活として現れる。丁度原始人が各個人内に實質的に生殘るやうに、原始團體はまた如何なる偶然的群衆からでも再生して來る。人々が當に集團構成の支配を受けてゐる限り、我々は集團構成のうちに原始團體の殘存を認めるのだ。そこで、我々が結論しなければならないことは、集團の心理が最も古い人間の心理だといふことである。我々が個人心理として分離したものは、集團のあらゆる痕跡を棄てゝ得た結果であるが、たゞ後になつて、古い集團心理から漸次に、云はゞ今なほ部分的に發生して來たに過ぎないものなのだ。なほ我々は後に敢てこの發達の出發點を明記することゝしよう。

ところで更に考へて見ると、この主張が如何なる點に於いて修正さるべきかゞ分る。寧ろ反對に、個人心理は集團心理と同樣に、古いものでなければならないのだ。何故かと言ふに、そこには始めから二種の心理が存在してゐたからだ、卽ち、集團の箇々の成員の心理と、父の心理、つまり首領若しくは指導者の心理とがそれである。集團の個人等が結合されてゐたことは、我々が今日彼等を見るの

と變りはない。だが、原始團體の父は結合には關係がなかつた。彼の知的行動は單獨の場合にさへ薄弱でなく、自主的であつた。彼の意志は他の人々の加勢を必要としなかつた。このやうに强かつたところを見ると、彼の自我は殆どリビドー的羈絆を有してゐなかつたことを假定することが出來る。彼は自分以外の者は誰も愛さなかつた。他の人々を愛するとしても、その人々が彼の必要を滿足させる間だけであつた。要するに、對象に對して、彼の自我は纔に必要なだけを與へるに過ぎなかつたのだ。

原始團體（ウルホルデ）の父は、人類史の初めには、ニイチェ Nietzsche が專ら未來に期待した、あの超人であつた。今日でさへ、集團の成員等は、平等公正に指導者から愛されるといふ錯覺を必要としてゐる。しかし、指導者自身は他の何人をも愛する必要はないのだ。換言すれば、彼は君主氣質の、全くナルチスティッシュな、しかも自信の强い、自主的な人間なのだ。我々が知つてゐるとほり、愛はナルチスムスを抑止する。その上、愛はまたこの作用に由つて、文明の要因となつてゐることも我々は證明出來たのである。

團體の原始父（ウルファーター）はまだ不滅ではなかつた。が、彼は後に神格化されて不滅となつたのである。もし彼が死ぬと、他の者がこれに代らなければならなかつた。その場合、彼の位置を占むる者は大抵最年少

の息子であつた。だが、その息子はその時まで他の息子と同様に集團の成員であつたのだ。それ故に集團心理が個人心理となる變化には可能性がなければならない。換言すれば、かゝる變化を容易に成就する要件が發見されなければならないのだ、丁度蜜蜂が、必要の場合に、幼蟲を職蜂とはせずに王蜂とすることが出來るやうに。それに就いて、人はたゞ一つの可能性を想像することが出來る。即ち原始父(ウルファーター)は自分の息子等が直接的な性的傾向を滿足させることを防いだのだ。詳言すれば、彼は息子等に强ひて禁慾させ、それに因つて自分との感情的結合と、兄弟相互間の感情的結合とに導いたのだ。と言ふのは、それらの感情的結合は、性的目的の禁制された彼等の傾向から生じ得るものであつたからだ。謂はゞ、彼は息子等を集團心理に强ひたのだ。要するに、彼の性的嫉妬と狹量とは、最後の手段として集團心理の原因となつたのである。(一)

註(一)　恐らくまた、その息子等が放逐されて父から離れた時に、相互間の同一化から同性愛的對象愛に進歩しかくして父を殺す自由をかち得たといふことも假定し得よう。

何人でも原始父(ウルファーター)の後繼者となつた者は、やはり性的滿足の可能性を與へられ、それに由つて集團心理の條件から脫するの道を供せられたのであつた。換言すれば、婦人にリビドーが定着するやうになり、性的滿足は遲滯したり蓄積させられたりする必要がなくなつたゝめに、目的の禁制された性的傾

向は重要ならぬものとなり、かくて彼のナルチスムスは常にその極點に昇つてゐることが出來るのであつた。我々は（第十二章）追錄に於いて、愛と性格構成とのこの關係へ歸つて論求することゝにする。

我々は更に、人爲的集團が依つて以て結合されてゐる仕組――强制的仕組は別として――と原始團體の組織との間の關係を知ることは特に爲めになる事と思ひ、力説することにする。我々が旣に軍隊及び敎會に關する説明に依つて諒解してゐるとほり、この仕組は指導者が集團に屬する個人の總てを平等公正に愛するといふ錯覺なのである。しかし、このことは單に原始團體に於ける事情の理想主義的改作に過ぎないのだ。何故かと言ふに、原始團體にあつては、息子等の總ては原始父から等しく虐待されてゐることを知り、かつ彼を等しく恐れてゐたからである。これと同一な改作に基いて總ての社會的義務は築きあげられるのであるが、かゝる改作は人間社會の次の形態たるトーテミズム部族の旣に豫想するところである。自然的集團構成としての家族が保持する堅實の力は、父の平等愛なることの必要の豫想が家族に對して實際に適用され得るといふ事實に基づいてゐるのである。

しかし、我々は集團がこの原始團體から發生するこの由來に大いに望みを囑するのだ。この由來はやはり、集團構成に就いてまだ會得されない不可思議なことを――即ち、催眠狀態及び暗示といふ謎

語の蔭に祕められてゐる總てのことを、我々が領解する上の助けとなる筈なのだ。そして實際助けになると私は思ふのだ。まづ我々は、催眠狀態には何か不可思議なものが有ると云ふことを想起しよう。だが、この不可思議なものゝ特色を見ると、抑壓を經た何か古馴染みのものでもあるらしい。(一)それ故に、我々は如何にして催眠狀態が誘導されるかを考へて見よう。催眠術者は、自分は被術者の意志を奪ふ不可思議な力を所有してゐるのだと考へてゐる。或は、これは結局同じことではあるが、被術者は術者に不可思議な力があると信じてゐる。しかし、この不可思議な力（この力は今でもしばしば一般に動物磁氣と呼ばれてゐる）は、原始人がタブウの源泉と見做した力と同一のものでなければならない。換言すれば、王や首領から發して、彼等に近附くことを危險ならしめる力（マナ）と同一のものでなければならないのだ。さういふ譯で、催眠術者はこの力を所有してゐると想像されるのだ。だが、催眠術者は如何にしてこの力を現すのか。――彼は被術者に自分の眼を見よと命ずることに依つてこの力を現すのである。催眠術者が催眠術を施す最も典型的な方法は、凝視に依る方法である。しかし、それは確に原始人にとつて危險な、堪へ難い首領の注視なのだ、丁度後に至つて、神の注視が人間にとつて危險であり、堪へ難いものであると同樣に。モーゼ(二)でさへ自分の率ゐる民族とエホバとの仲介者として行動しなければならなかつた。何故かと言ふに、その民族は神の注視に堪

へることが出來なかつたからである。さうしてモーゼが神の面前から歸つて來た時、彼の顏は光り輝いた——換言すれば、マナの何かゞ彼に轉嫁されたのであつた、丁度原始民族の仲介者に起る現象と同樣に。

註（一）『無氣味なもの』'Das Unheimliche.' Imago, 1919, Bd. V.（本全集第六卷。）

（二）Moses ヘブライの立法者。イスラヘルの民をエジプトより救ひいだした偉人。舊約聖書中モーゼの五書參照。（譯者）

（三）『トーテムとタブー』'Totem und Tabu.' と該書に引用した典據參照。

何如にも、催眠狀態はまた他の方法で喚起することも出來る。例へば、光つた物を凝視する方法、または單調な音を傾聽させる方法などで喚起することも出來るのだ。だが、これは誤れる誘導法で、既に心理學的方法として間違つてゐる。事實上、かう云ふ手順は單に意識的注意を他に反らさせたり捉へたりするだけである。この狀態は、催眠術者が被術者に次の如く言ふやうな場合と同一なのだ——さあ、たゞ私といふ者にだけ心をお配りなさい。私以外の事はみな全く氣にかけないで——。勿論、催眠術者にとつては、さうした言葉を口にするのは、その道から言つて不得策なことであらう。かゝる言葉は被術者をその無意識的態度から引離し、意識的反抗へと刺戟するであらう。催眠術者は被術

者の意識的思想を自分自身の意圖の方に向けることを避け、そして被術者にとつて世界は興味のないものに見え出すやうな活動に誘導しなければならないのである。しかし同時に、被術者が實際に總ての注意を催眠術者に無意識的に集中し、彼に對して調和(ラポルト)の態度を、即ち轉嫁の態度をとるのである。かくして催眠術のこの間接的方法は、洒落を言ふ場合に用ひられる多くの特殊な手順と同樣に、心的エネルギーの多少の散布を制する效果を有するのである。(この心的エネルギーの散布は、無意識の動きを妨害するものなのだ。)で、この間接的方法は、結局睨みつけたり撫でたりして眠らせる直接的方法と同樣の結果を生ずるのである。(一)

註(一)　この狀態は、被術者の態度が無意識的に催眠術者へ向けられると同時に、被術者の意識は單調な、興味のない知覺狀態にあるのであるが、精神分析的療法中の狀態と相似してゐることが分る。その事はここに陳べるだけの價値がある。少くとも一度は、あらゆる分析の手續中に、丁度今自分の心には確に何も浮ばなかつた、と患者が執拗に主張する瞬間があるものである。この場合、患者の自由聯想は止んで通常それらの聯想を働かす動機がその效力を失ふのである。しかし、それでも云へ〳〵と迫られるので、患者はつひに、診察室の窓から見える景色だとか、眼前に眺めてゐる壁紙だとか、或は天井からさがつてゐるガス燈だとかいふやうなものを思ひ浮べてゐることを認めるやうになるのだ。そこで吾人は直に患者が轉嫁を起したといふことを知り、かつ患者が醫師に關聯してまだ無意識的である思想に係はつてゐ

ることを知るのである。そして吾人は患者の聯想の停止が、この說明を與へられるや否や消失することを認めるのである。

フェレンチの見いだした眞實な發見に依れば、催眠術者は眠れといふ命令を與へる時に――その命令はしば〳〵催眠狀態の初めになされるものである――彼は自己を被術者の兩親の位置に置くのである。フェレンチは催眠狀態には二種の別があると信じてゐる。卽ち、一方は懷柔及び慰撫。これは母に則つたものだと彼は見做してゐる。そして他方は威嚇。これは父に由來するのだと見做してゐる。(一)ところで、催眠術に於いて眠れといふ命令は、外部に對する總ての興味を退けて、催眠術者に總ての興味を集中せよといふことにほかならないのである。そしてその意味どほりに被術者は領解するのだ。何故かと言ふに、外界からのこのやうに興味を撤去する事が眠りの心理的特質であり、また眠りと催眠狀態との類似がこの撤去に基づいてゐるからである。

註(一) Ferenczi: 'Introjektion und Übertragung.' "Jahrbuch der Psychoanalyse," 1909, Bd. I. ['Contributions to Psycho-Analysis.' Boston, Badger, 1916, Chapter II. 英譯者。]

それ故に、彼のとる方法に依つて、催眠術者は被術者の心に古代の遺傳の一部分を喚起するのであるが、その遺傳はまた彼をして兩親に從順ならしめると共に、父との關係に於いてその遺傳が個人的

に復活したものなのだ。かく喚起された物は最高の、かつ危險な人物に就いての觀念である。その人物に對しては、僅に受動的にマゾヒスティッシュの態度をとり得るに過ぎない、換言すれば、その人物に對しては、人の意志は抛棄されざるを得ないのだ。が、彼と二人だけでゐることは、卽ち『彼の眼前に出ることは、危險なことのやうに思はれる。しかし、このやうな狀態に於いてのみ、我々は原始團體の成員と原始父との關係を想像することが出來るのである。我々が他の反應に依つて知つてゐるとほり、この種の古い心境の復活に就いて各個人の保存してゐる素質の程度はまちまちである。たが要するに、催眠狀態は慰みに過ぎない、これらの古い印象の僞瞞的更新にすぎないとする知識は蔭に殘存して、催眠狀態に於ける意志の停止といふあまりに重大な結果に對して抵抗せしめるのである。

集團構成の不可思議な、强迫的な特質は、その暗示現象に於いて現はれるが、この特質の起原は原始團體に存するといふ事實に遡つて尋ねるのが正當であらう。集團の指導者は未だに恐ろしい原始父である。集團は未だに制限されない力に依つて支配されることを望んでゐる。集團はまた權力に對して極度の熱情を有してゐる。ル・ボンの言に據れば、集團は服從を熱望してゐるのだ。原始父は集團理想である。何故かと言ふに、原始父は理想我に代つて自我を支配するからだ。催眠狀態は二人の集

團であると當然呼ばるべきである。そこで、あとに殘れるものは暗示の定義である――即ち、暗示は知覺力及び推理に基かず、性愛的結合に基づく信念である。(一)

註(一) この項の論議に依つて我々はベルンハイム Bernheim の催眠説を拋棄して、素朴な初期の説に立歸るやうになつた事實は力説する價値があるやうに私には思はれる。ベルンハイムに從へば、あらゆる催眠術的現象は暗示の要因に溯つて尋ぬべきだと云ふのだが、しかし、その要因それ自身はこれ以上の説明を與へることが出來ないのだ。そこで、我々は次の論結に到達したのである。――即ち、暗示は催眠狀態の一部分の顯れである。そして催眠狀態は人間の家族の初期の歷史から無意識のうちに生殘つてゐる或素因に固く基礎を置くものである。

第十一章　自我の或る段階

集團心理に關してさまぐ\の學者が互に補ひ合つてゐる種々の學說を心に浮べつゝ、我々が今日の個々人の生活を觀察するならば、そこに示される錯雜さに面喰つて我々は包括的な解釋を試みる勇氣を失ふかも知れない。各個人はそれぐ\數多の集團の一成分である。個人は多くの方面に於いて同一化の結合に拘束されてゐる。そして個人は極めて多樣のモデルに據つて自己の理想我を築きあげてゐる。それ故に、各個人は數多の集團心理を分擔してゐる——卽ち、人種的集團心理、階級的集團心理、宗教的集團心理、國民的集團心理、及びその他の集團心理を分擔してゐるのだ。が、個人はまた自主及び獨創の斷片を示す程度まで自分自身を集團心理以上に高めることが出來るのだ。かゝる鞏固な、永續的集團構成は、一定不變の結果のために、觀察者にとつては急に構成された過渡的集團ほどに目立たない。ル・ボンはこの過渡的集團に就いて、集團心理に關する立派な心理學的特性を描き示したのであつた。しかし、これらの噪がしい一時的集團——これが云はゞ他の一時的ならぬ集團の上に押

付けられたのである――に於いて、我々は確に個人的取得物と認められる物が完全に――よしんば一時的にもせよ――消滅するといふ驚異に遭遇するのである。

我々はこの驚異を、個人が理想我を拋棄して、指導者に依つて體現された集團理想をその代償とするといふ意味に解釋した。しかし我々は訂正するために、この驚異があらゆる場合に等しく甚大ではないといふことを附け加へなければならない。多數の個人にあつては、自我と理想我との分離は大して甚しくない。この兩者はまた直ぐ符合する。自我は屢々初期のナルチスス的自足を保有してゐる。指導者の選擇はこの情勢に依つて非常に容易にされる。指導者はたゞかう云ふ個人の典型的性質を特に顯著な純粹の形で所有してゐさへすればよい。また指導者は屢々個人等よりも偉大なる權力とリビドーの自由とを保有してゐるといふ印象を與へさへすればよい。で、さう云ふ場合には、權勢ある首領としての需要はしばしば彼の方に向けられ、彼がもしさう云ふ人間でなかつたならばあると思はれさうもない卓越力があると云ふ事になるであらう。もしそのことがなかつたならば、集團の他の成員等の理想我は、何等かの訂正なしに指導者の人格に體現されないのだが、それがあるので彼等は『暗示』に依つて、卽ち同一化に依つて、自餘の者と共に引きづられて行くのである。

集團のリビドー的構成に關する我々の說明は、やがて自我と理想我との區別をたて、またこの區別

に依つて集團的結合に二重性——即ち同一化と、對象を理想我の代償となす事と——を立てることになる。自我の分化的段階(スツーフェ)に關するこの種の假定は自我分析の第一歩であるが、心理の最も多方面に於いてこの假定の正しいことを次第に實證しなければならない。『ナルチスムス論』"Zur Einführung des Narzissmus"(一)といふ私の文章に於いて、私は病理學上の材料を集めてこの分離を證するために用ひた。しかし、我々が精神症の心理を一層深く洞察する時に、その意義が遙かに偉大なものであることを發見するやうになるだらうと思ふ。そこで我々は、自我が今や對象と(對象から發達した)理想我との關係内に現れるといふことを、また外部對象と一全體としての自我との相互作用の總てが——このことは既に神經症に關する精神分析的研究が明かにしてゐる——恐らくは自我内のこの新らしい場面に於いて繰返されるらしいといふことを考へて見よう。

註 (一)『精神分析年報』第六卷(一九一四年)に始めて發表さる。(原書全集第六卷收載)

こゝに於いて、私はこの見地から追求し得るやうに思はれる結果の一つだけを追求しよう。かくして私は他の箇所で餘儀なく未解決のまゝに殘した或る問題(二)を再び取上げることになる。我々が熟知するやうになつたそれ〲の心的分化は、心的機能の障碍が新たに一つ加はつたことを意味し、心的機能の不安定を増し、かつ心的機能の破綻、即ち疾病の起點となるのだ。このやうに、我々は生れ

ることに依つてまづ自足的なナルチスムスから離れ、變遷する外界に就いての知覺及び對象發見の緒へと第一歩を進めるのである。しかもこれと共に、我々が新らしい事態に長くは堪へ得られないといふ事實が生ずるのである。換言すれば、睡眠中に、我々はこの新らしい事態を避け、以前のやうに刺戟のない、對象を回避した狀態へと定期的に復歸するといふ事實が生ずるのだ。しかし、この新らしい事態に於いて、我々は外界の暗示に追從するに相違ないが、外界は日夜の定期的變化に依つて、我々に影響する刺戟の過半を一時撤去するのだ。第二の例證は、病理學的には一層重要であるが、かゝる制限を受けない。我々は生長の間に、我々の心を分割し、一貫せる自我と自我以外の無意識的な抑壓された部分とに二分した。しかし、我々はこの新らしく得た自我の安定が、甚だあやふやであることを知つてゐる。夢及び神經症にあつては、このやうに閉出されたものが、抵抗と云ふ門番のあるに拘はらず、門を叩いて入れろと云ふのである。しかし、我々の目覺めてゐる健康狀態にあつては、我我は特殊の策略を用ひて抑壓されるものに抵抗をだしぬかせ、抑壓されるものを我々の自我のうちに樂みつゝ一時受容するのである。機智と諧謔、及び一般に滑稽も幾分は、この見地に於いて注目され得る。誰でも神經症の心理に通曉してゐる者は、あまり重要でない類似の例證を思ひ浮べるであらう。しかし、私は自分の目的とする適用へ急ぐことにする。

註（一）'Trauer und Melancholie.'（精神分析雜誌、第四卷、一九一六年）

理想我の自我からの分離はまた長くは保たれ難く、或る瞬時元のまゝに返ることのあるのは確に想像され得る。自我にはいろんな抑壓や制限が課せられてゐるが、禁止に對しては定期的違反のあるのが常規である。事實上、このことは祝祭の行事に見られる。祝祭は元來法律に依つて與へられた無禮講に過ぎないもので、祝祭が愉快なのもこのやうな開放があるからなのだ。（一）ローマ人のサターン神祭及び近代の謝肉祭は、この本質的持色に於いて原始民の祝祭に一致する。何故かと言ふに、原始民の祝祭は通例あらゆる種類の不德操に終り、かつ他の場合には最も神聖な戒律であるものに對する違背に終るからである。しかし、理想我は自我が服從しなければならない總ての制限を包括する、そしてそのために、理想の廢棄は必然に自我にとつて立派な祝祭となるのである。その廢棄と共に自我は一度自己の滿足を感ずることが出來るからだ。（二）

註（一）"Totem und Tabu."參照。

（二）トゥロッターは抑壓を群集本能に溯つて尋ねてゐる。だが、それは反駁といふよりは寧ろ同じことを他の形で云ひ直したのだ。然るに私は『ナルチスムス論』に於いて述べてゐるのである、自我からすれば理想の構成は抑壓の狀態である、と。

自我中の何物かゞ理想我と一致する場合には、常に勝利の感情が生じる。そして罪惡感は（劣等感と同樣に）やはり自我及び理想我間の緊張狀態の表現として領解することが出來る。

周知のとほり、世の中には氣分の大體の調子が、過度の沈鬱から何等かの中間狀態を經て意氣揚々たる幸福感にまで定期的に動搖する人々がある。これらの動搖は非常に程度を異にした振幅を現す。詳言すれば、僅に目立つものから、氣鬱症及び躁狂の形をとつて、當人の生活に最も苦しい、または最も不安な侵害を及ぼすやうな極端な場合に及ぶほどの種々の振幅を現すのである。この循環的沈鬱の典型的病例にあつては、外的な刺戟的原因は何等決定的の役割を演ずるやうには思はれない。なほ內的動因に關しては、これらの患者のうちに、他の總ての人々のうちに見いだされる以上の何物も（若しくは異なつた何物も）見いだされることはない。それ故に、これらの病例を精神發生的ではないと見做すことが習慣になつてゐる。我々は後に至つて他のまさしく同一な循環的沈鬱の病例に就いて述べることにするが、しかしその病例は容易に心的外傷に遡つて尋ねることが出來るのである。

かくの如く氣分が自發的に動搖するのは何故か未だ分らない。從つて、我々には氣鬱症が躁狂と入替る機制を洞察する力はないのである。それ故に、これらの患者は我々の推測が實際的に適用されるかどうかを見るべき試驗材料なのだと考へてもよい。かゝる患者の理想我は、豫ねて特別の嚴重さを

以て自我を支配した後に、定期的に自我へ還元するのである。

それは兎に角、我々は明白なことに就いてだけ說明をつゞけることにしよう。自我分析を根據として疑ひ得ない事は、躁狂の病狀に於いて自我と理想我とが互に融合し、冥利及び自己滿足の氣分を自己批判のために全然擾されないが故に、この人は、克己、他人に對する思遣りの感情、自責の念などの廢止を樂むことが出來るのである。なほ、さほど明瞭ではないが、しかし甚だありさうなことは、氣鬱症（メランコリカー）患者の不幸が、彼の自我の二つの機能間に於ける烈しい軋轢の表現だといふことである。詳言すれば、軋轢とは過度の感受性に由つて、理想が自我に對する非難を劣等の妄覺及び自己貶下の形に於いて假借なく示すことなのだ。そこで唯一の問題は、我々が自我と理想我とのこれらの變更された關係の原因を新たな掟に對する週期的叛逆（前に擧げた如き）に求むべきか、或は他の事情にその責めを歸すべきか、どうかといふことである。

躁狂への轉變は、氣鬱症的沈鬱の症狀の必然的の特色ではない。世には單純な氣鬱症、一度きりのもの、再發するものなどで、而も躁狂への轉變を示さないのがある。だが、他方には、遡つて見ることの出來る原因が明かにそこに役割を演じてゐる氣鬱症もある。それは愛する對象を失つた後に起る症狀で、對象が死んだためか、或は事情のために對象からリビドーを撤回しなければならなくなつた

後に起る症狀なのだ。この種の精神發生的沈鬱症は躁狂となつて行くもので、そしてこの沈鬱症の周期は、原因に遡り得ざる症狀と同樣に數回繰返され易いのである。かくの如くこの事情は幾分不明晰である、特に氣鬱症の極めて僅の種類及び病例のみが、精神分析から研究されたに過ぎないからである。(一) 今までのところでは、我々の領解してゐるのは、對象が愛するに足らぬことを示したがためにこれを拋棄した場合だけである。拋棄の結果、對象は同一化に依つて自我の內部に再び取入れられるが、理想我のために烈しく非難されるのだ。しかし、對象へ向けられる非難攻擊は、氣鬱症的自責の形で出て來るのである。(二)

註(一) "Klinische Beiträge zur Psychoanalyse," 1921. 中のアブラハム Abraham の論文 'Ansätze zur Psychoanalytischen Erforschung und Behandlung des manisch-depressiven Irreseins,' 1912. 對照。

(二) 一層嚴密に言へば、對象への批難は當人自身の自我へ向けられる非難の蔭に匿れて、剛情、執拗、權柄づくなどと云ふ氣鬱症者特有の性質をそれに貸與するのである。

この種の氣鬱症もまた躁狂へ轉變するものである。それ故に、この轉變の可能性はこの病氣の他の症狀とは獨立した一つの特色を表すのである。

　しかし、私は理想我に對して自我が定期的に叛逆すると云ふ要因が、二種の氣鬱症――自發的（原因に遡り得ざる）氣鬱症と精神發生的（原因に遡り得る）氣鬱症――に共通してゐることを容易に指摘し得るのである。自發的氣鬱症にあつては、理想我が特殊の嚴重さを現す傾向のあることを假定することが出來るが、その嚴重さは次で自働的に一時的の休止に終るのである。しかし、精神發生的氣鬱症にあつては、自我は自己の理想から虐待されるために――即ち、棄てた對象と同一化した場合に自我が虐待されるために、叛逆へと驅立てられるのである。

第十二章

追錄

我々の論究もやうやくこゝに一段落を告げたが、こゝまで進めて來た間に、我々は幾つかの岐路に遭遇した。併しその時はそれらの岐路を辿ることを避けたのであつたが、それらの岐路には我々に洞察の見込を與へるものが多量にあつたのである。そこで我々はそのやうに取殘して來た論點の二三を取上げて見たいと思ふ。

A　對象と自我が同一化すること、對象が理想我の代りになることゝの差異は、我々がこの研究の始めに論じた二箇の人爲的大集團、即ち軍隊とキリスト教會とに於いて興味ある例證を見いだすのである。

兵卒が自己の上官を、即ち本來軍隊の指揮者を、自己の理想と認め、然も兵卒は自らを同輩と同一化して、彼等の自我のこの共通點から、僚友關係としての相互扶助及び所有物分配の義務が生じ來ることは明かである。しかし、もしも兵卒が自らを大將と同一化さうとするならば、彼は馬鹿者となる

のだ。『ワルレンシュタインの陣營』"Wallensteins Lager" 中の兵卒は、當にこの理由で次のやうに軍曹を笑つてゐる。

Wie er räupert und wie er spuckt,
Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt!
あの方の咳拂ひや唾の吐き振りを
君は巧に眞似てゐるね、

それがカトリック敎會になると事情を異にしてゐる。キリスト敎徒は悉く自己の理想としてキリストを愛し、かつ同一化の覊絆に依つて自分自身が他の總てのキリスト敎徒と結合されてゐると思つてゐるのだ。しかし、敎會はキリスト敎徒にそれ以上のものを要求してゐる。卽ち、キリスト敎徒はやはり自らをキリストと同一化し、かつ他の總てのキリスト敎徒をキリストが愛したやうに愛さなければならないのだ。それ故に、敎會は集團構成に依つて與へられるリビドーの位置がこの二點で補はるべきだと要求するのである。つまり、對象選擇が生じたところには同一化が追加されなければならない。また同一化が生じたところには對象愛が追加されなければならないのだ。この追加は明かに集團の構成以上にでるのである。人は立派なキリスト敎徒となることは出來るが、しかし自らキリストの位置

に立たうとか、キリストのやうに人類に對する全包的な愛を得ようとか、さうした觀念は容易に持てないのである。人は力弱き者故、自ら救世主のやうな靈魂竝びに力強い愛を持たうなどと思ふ必要はない。しかし、このやうにリビドーの集團的分布の一層進んでゐることは、恐らくキリスト教が一層高い倫理的水準に到達してゐることを誇る點なのだ。

B　人類の心的發達の如何なる個所に於いて、集團心理から個人心理への進步が個々の成員に於いてもまた完成したかを指摘することは可能だと我々は云つた。(一)

註（一）この點に就いてこゝに論ぜられることは、オットー・ランク Otto Rank との思想の交換の影響が少くない。（「イマゴー」第八卷一九二二年所載『ドン・ホアン型』參照。）

この目的のために、我々は暫らく原始團體（ウルホルデ）の父に關する科學的神話に立歸らなければならない。原始團體の父は後に至つて世界の創造者に高められたが、それは至當のことであつた。何故かと言ふに彼は初期の集團を構成して總ての子孫を生みいだしたからである。彼は子孫等の銘々にとつて理想であつた。即ち、畏懼されると同時に尊崇されたのだ。さうしてこの事實が後にタブウの觀念を誘導したのである。しかし、これら多數の個人等は、結局團結して、原始父を殺害し、彼をばら〳〵に切離してしまつたのだ。しかもこれらの勝利者の集團に屬する者は、誰一人として父の位置に就くことは

出來なかつた。が、さもなくて、もしも彼等の一人が父の位置に就くならば、その度に爭鬪が新たに開始されるので、彼等は父の遺産を悉く拋棄しなければならぬことを領解したのである。そこで彼等はトーテミスムス的な兄弟集團を構成した。換言すれば、總ての者は平等の權利と、(殺害の記憶を保持しかつ贖ふべき) トーテム禁斷とに依つて結合したのである。しかし、かく成就されたものに對する不滿はなほ殘存して、新たな發達の源泉となつたのである。この兄弟集團の人々は、舊事態を新たな水準に於いて復活した。卽ち、男はもう一度家族の首長となつて、父なき期間に確立されるやうになつた婦人政治の特權を破壞したのである。だが、このことに對する補償として、男はその時に母の神性を承認したのかも知れない。そして母の司祭は、原始團體の父が與へた例に倣つて、母を保護するために去勢されたのであつた。しかもなほこの新家族は、舊家族の單なる寫しに過ぎなかつたのだ。そこには多數の父が存在したが、彼等各自は他の父達の權利のために制限されたのである。

この制限に堪へ兼ねて或個人がその集團から遁れて父の役割を引繼ぐやうに動き出したのは、恐らくその時であるかも知れない。このことを敢行した者こそ最初の敍事詩人であつた。しかもその進步は彼の想像に依つて成就されたのだ。かゝる詩人は自己の憧憬のために、眞實を伴つたのである。かくて彼は英雄神話を創作した。その英雄は神話に於いてなほトーテミズム的怪物として現れてゐる父

を單獨に殺した男であつた。丁度父が少年の最初の理想であつたやうに、父の地位を憧憬するこの英雄を以つて、詩人は今や最初の理想我としたのである。この英雄への移り行きは恐らく、母の寵兒たる最少年の息子に依つて與へられたのであつた。母は父の嫉妬から彼を保護した。さうして原始團體の時代にあつては彼は父の後繼者であつたのだ。原始時代の伴り多き詩的空想に於いては、婦人は戰爭の褒美であり、殺人の香餌であつたが故に恐らく罪惡の誘惑者、教唆者となつたのであつた。

英雄はその仕事を只一人で成遂げたと主張するが、これは惜に全體としての群集が行つたことなのだ。だが、ランクも述べてゐるとほり、お伽噺（メルヘン）にはこの否認された事實が明白な痕跡を殘してゐる。何故かと言ふに、現に屢々見るとほり、何か困難な問題を解決せんとする英雄は（通例最年少の息子であるが、愚鈍なるが故に、即ち無難なるが故に父の名代となつた者も稀ではない）この問題（仕事）を蜜蜂或は蟻のやうな一群の小動物の援助を俟つて仕遂げるからである。これらの小動物は原始團體に於いては兄弟であつたのだらう。丁度夢の象徴に於いても同一の行方で、昆蟲や寄生蟲が兄弟姉妹（輕蔑的に、小兒として）を意味するやうに。なほ、神話及びお伽噺に於ける問題（仕事）は何れもみな、英雄的行爲の代償であることを容易に認めることが出來る。

それ故に、神話は個人が集團心理から脫却する階段なのだ。最初の神話は確に心理的神話、即ち英

雄神話であつた。說明的性質の神話は餘程後に至つて生じたものに相違ないのである。詩人はこの階段を踏み、かくして自己の想像に於いて集團から離れたのであつたが、併し（ランクが更に進んで觀察してゐるとほり）實際には集團へ還る道を見いだすことが出來るのだ。何故かと言ふに、彼は集團へ赴いて、自己の創作した英雄の事業を物語るからである。實にこの英雄は彼自身にほかならないのだ。かくて彼は自己を現實の水準へ引下げ、聽衆を想像の水準へ引上げるのである。しかし、聽衆は詩人を領解する。しかも、原始父に對する憧憬といふ同一關係を抱懷してゐるために、彼等は自己を英雄と同一化することが出來るのである。(一)

註（一）ハンス・ザクス『共通の白日夢』Hanns Sachs: 'Gemeinsame Tagträume' 參照。この論文は一九二〇年にハーグに於て開かれた第六回精神分析學會で朗讀した論文を講演者自身が要約したものである。"International Zeitschrift für Psychoanalyse," 1920. Bd. Ⅵ. 所載。〔'Day-Dreams in Common.' "International Journal of Psycho-Analysis," 1920, Vol. Ⅰ. 所載。――英譯者〕

英雄神話の虛言は、英雄の神格化に於いてその頂點に達してゐる。恐らく神化された英雄は父神よりも早く、かつ神としての原始父の再來の先驅者であつたかも知れない。それ故に、神々の系列は年代順に竝べるとかうなる。卽ち、母神――英雄――父神。しかし、たゞ決して忘れられることのない

原始父の昇格に依つてのみ神は我々が今日もなほ原始父に認むる容貌を獲得するのである。(一)

註(一) この簡單な解說に於いて、私は解釋を立證するために、傳說、神話、お伽噺、風俗史、その他のものに存在する材料は提出しようと試みなかつた。

C 直接的な性的本能と目的の禁制された性的本能に就いては、既に非常に多くのことを本書中で述べておいたので、この區別についてはあまりに反對されることはなからうと思ふ。しかし、この問題を詳細に論ずることは、たとひ前に大いに論じたことを繰返すに過ぎないとしても、餘計なことではあるまい。

子供等に於けるリビドーの發達は、目的の禁制されてゐる性的本能に就いて、最初の、しかもまた最も適切な例を我々に知らせた。子供が兩親や世話してくれる人達に對して懷く總ての感情は、無造作な轉位に依つて、次第に子供の性的傾向を表明する願望へと容易に移つて行くのだ。子供は自分の愛するこれらの對象に、あらゆる愛情の徵象を要求する。さうしてそれは彼等によく分つてゐるのだ。子供は彼等に接吻したがり、接觸したがり、彼等を凝視したがるのである。また子供は彼等の生殖器を見たがつたり、彼等が祕かに排泄機能を果す時に一緒にゐたがつたりする。また小兒は母或は乳母と結婚の約束をする——それに就いて如何なることを領解してゐるにもせよ。また子供は父の子を生

まうとする。等々。直接的に少年を觀察して見ても、少年時代の殘滓を生長後に分析的に研究して見ても、優しい（ヴェルトリッヒ）嫉妬の感情と性的意圖とが完全に融合してゐることを、少しも疑ふことは出來ない。また何と根本的の遣り方に於いて、子供は自己の愛する者を、まだその集中は不完全なくせに性的活動の對象とするかゞ分るのである。(一)

註（一）『性說に關する三論文』"Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie."（本全集第五卷）對照。

子供の愛のこの最初の形態は、典型的な場合にはエディポス・コムプレクスと同格であるが、我々が知つてゐるとほり、やがて潜在期の初めから抑壓の波に屈する。しかし、抑壓を受けない愛は、純粹に優しい感情的結合となつて現れる。この結合は同一の人々との間に成立つのだが、最早それは『性的』と呼ばるべきではない。精神分析は心的生活の深部を明かにするものであるが故に、早期幼年時代の性的結合が、抑壓されたもの、無意識的なものであるとは言へ、やはり存續することを立證するに何等の困難も感じないのである。それ故に、我々は敢へて主張する、我々が優しい感情に遭遇する時は如何なる場合でも、その感情は相手の人物、と言ふよりは寧ろその人物の原型（或はイマゴーImago）に對する完全に『官能的（ジンリッヒ）』な對象結合の承繼者なのだと。その感情を實は特殊な方法で研究して見なければ、一定の場合に以前の完全に性的の流れが抑壓のもとになほ存してゐるか、或は旣に消滅して

しまつたかどうかといふことが我々に分らない。なほ一層明白に述べるならば、性的流れが一箇の形態及び可能性として存續し、かつ常にエネルギーの纒綿を受け得るし、退行に依つて再び活動に入り得るといふことは確實である。たゞ一つの問題は(しかしそれは常に答へられる筈のない問題なのだ)如何なる程度の纒綿及び效力を目下なほそれが持續けてゐるかといふことである。これに關しては、誤謬の二つの主因を避けるために、平等の注意が拂はれなければならない。誤謬の二つの主因とは、即ち――抑壓された無意識の重要さを低く評價することのスキラ、及び全然病理學的標準に依つて常態を判斷することのカリブディス。(一)

註(一) Scylla はイタリー海岸の岩で Charybdis はスキラと向合つてゐるシシリイ海岸にある渦。往昔、この岩と渦とは航海上の難所とされてゐた。と言ふのは、岩を避けようとすれば渦に卷かれる虞れがあり、渦を避けようとすれば岩に衝突する虞れがあつたからだ。それ故、こゝではスキラとカリブディスとはディレムマ的危險の意。(譯者)

抑壓されてゐるものゝ深部を洞察しようとしない、或は洞察することの出來ない心理學は、優しい感情的結合をば性的目的を有しない傾向の表れであると常に見做すのだ、たとひそれらの結合が性的目的を有する傾向から誘導されたものであつても。(一)

敵愾心はその構成に於いて、も少し複雜であるが、この法則に對して毫も例外でない。

註（一）　それ故に、かゝる結合はこれらの性的目的から派生したものと云つて正當である。たとひかゝる目的の派生を述べて超心理學の要求に一致せんとするに幾分の困難を伴ふとしても。なほまた、それらの本能は目的を禁制されてゐるが、常に固有の性的目的を幾分か保持してゐるのだ。卽ち、優しい信者でさへ、友人或は崇拜者でさへ、今や『パウロ的』な意味に於いてのみ愛してゐる人に對して、肉體的接近や睇視を欲するのだ。それ故に、もしも我々にその意があるならば、我々はこの目的の派生のうちに、性的本能の昇華の始まりを認めることも出來るし、また他方では、更に昇華の限界を定めることも出來るのである。目的の禁制されてゐるそれらの性的本能は、目的の禁制されてゐない性的本能よりも大なる機能的利益を有してゐる。卽ち、目的の禁制されてゐる性的本能は、實際に十分な滿足を得ることが出來ないが故に、特に永久的な結合を造るために適用されるのである。然るに直接的な性的本能は、滿足を得る度にエネルギーが失はれるので、性的リビドーの新たな蓄積に依つて更新されるのを待たなければならない、それ故に、その期間に對象が變ることもあるのである。禁制された本能は、禁制されぬ本能とあらゆる程度で混和することが出來る。前者は逆戾りして後者に變へられ得るのである、丁度前者が後者から發生したやうに。親しい人物に對する尊重と敬慕とに基

づいた感情的關係から色情的希望が如何に容易に生じ來るかは周知のとほりである(モリエールの『ギリシャを愛するために私を抱擁しておくれ』と比較せよ。)例へば先生と生徒と、演奏者と喜ばされた聽手、殊に婦人等の場合には容易に生ずるのである。事實、この種の感情的結合が始めは目的なしに生ずるが、性的對象の選擇に向ふやうになることは屢々である。フィステル Pfister は、『チンツェンドルフ伯爵の信仰』(一) といふ彼の論文中に、熱烈な宗教的結合でさへ如何に容易に熱烈な性的興奮へ逆轉するものであるかといふことに就いて、他にも類例はあるが極めて明瞭な例を擧げてゐる。しかしまた一方、直接的な性的傾向は、それ自身としては本來短命であるに拘らず、永續的な純粹に優しい結合に變へられることは極めて普通である。また熱烈な惚れ込みから結婚した者同志が永く一つになつて行くのも大いにこの過程に基づくのである。

註(一) 'Frömmigkeit des Grafen von Zinzerdorf', "Schriften zur angewandten Seelenkund." "Heft 8. Vinna, Denticke, 1910. 所載。(英譯者)

それ故に、我々は勿論、目的の禁制されてゐる性的傾向が、内的或は外的障碍のために性的目的を達せしめられない場合に、直接的な性的傾向から發生するといふことを聞いても驚かないであらう。潜在期間に於ける抑壓は、この種の内的障碍——と言ふよりは寧ろ、内的となつた障碍——である。

我々の假定するところに依れば、原始團體（ウルホルデ）の父は、性的貪慾のために總べての息子等に禁慾を強ひ、その結果、息子等は目的の禁制された結合をしなければならなくなつた。しかし、父自身は、性的享樂の自由を留保し、かくして結合には加はらなかつたのである。集團が依つて以て成立する總べての結合は、目的の禁制されてゐる本能の性質を帶びたものである。だが、こゝに於いて我々は、新たな問題の論議に入らうとしてゐる。その問題と云ふは、直接的な性的本能と集團構成との關係を論ずることである。

D　この最後の二項の說に依つて、我々は直接的な性的傾向が集團構成にとつて都合のよいものではないことを既に知つたのである。家族の發達史に於いても、如何にも、性愛の集團的關係（集團的結婚）がやはり存してゐた。しかし、性愛が自我にとつて一層重要なものとなればなるほど、また一層惚れ込みの特質を發達させればさせるほど、性愛はますます切に、性器的目的の本性に依つて規定されてゐるとほり、二人の人々——一人の女と一人の男 una cum uno——に限定されることを必要とするものであつた。一夫多妻的傾向は別々の對象が次々に現れることに滿足せねばならなかつた。

性的滿足の目的で一緒になつてゐる二人が孤獨を求むる限り、群集本能即ち集團感情に對して反逆しつゝあるのだ。彼等が惚込み合つてゐればゐるほど、彼等は互に愈々完全に滿足しあふのだ。集團

の影響に對する排斥は、羞恥心の形に於いて表はれる。極度に激烈な嫉妬の感情は、集團的結合の侵害に對して性的對象選擇を保護するために喚起されるのである。それ故に、戀愛關係の優しい要因がつまり個人的要因が全く肉感的要因の背後に匿れる場合だけ、二人の人々には他人の面前に於いて性交をなすことも可能となるし、また祕密儀式(オルギー)に於いて起るやうに其團內の一齊的な性的行爲も可能となる。しかし、それと共に、性的關係の初期段階への退行は發生した。その段階に於いては、惚れ込みはまだ何等の役割も演じなかつたし、かつ總ての性的對象は平等の價値を有するものと見られてゐたのであるが、それは幾分バーナード・ショウ Bernard Shaw の、惚れ込みは一人の女と他の女との差異を甚だしく誇張することだ、といふ皮肉な警句の意味に近いのである。

惚れ込みは男女間の性的關係に於いて遲く現れたと云ふことに就いて豐富な徵證がある。であるから性愛と集團的結合との對立もまた遲く發達したのである。こゝに於いて、この假定は原始家族に關する我々の神話と兩立しないかのやうに思はれるかも知れない。何故かと言ふに、結局、母及び姉妹に對する愛のために、兄弟の群は我々が假定したとほり父殺しに驅られたからであつた。しかし、この愛を分裂してゐないもの、原始的なものとばかり考へることは困難である――換言すれば、優しい愛と肉感的な愛との密接な結合であると想像することは困難なのだ。だが、一歩進んで考察して見る

と、この反對は贊同となる。父殺しに對する反動の一つは、畢竟、トーテミズム的異族結婚の制度であつた、詳言すれば、幼年時代から優しく愛して來た同族中の婦人等に對しては性的關係を禁制する事であつた。かくして男子の優しい感情と肉感的な感情との間に楔は打ちこまれたのだ、さうしてそれはなほ今日も彼の性愛的生活に打込まれたまゝになつてゐるのである。(一)　この異族結婚の結果として、男子等の肉感的要求は、見知りもせず愛しもしない婦人等に依つて滿足させられなければならなかつた。

註(一)『戀愛生活の一般的低下について』'Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebesleben.' 1912.（原書全集第五卷）參照。

人爲的大集團、卽ち教會及び軍隊にあつては、性的對象としての婦人を容れる餘地を存しない。從つて、男女間の戀愛關係はこれらの組織外に存續する。集團が男女兩者に依つて構成される場合でさへ、兩性間の區別は何等の役割も演じないのだ。しかし、集團を團結せしめるリビドーが、同性愛的性質のものであるか、或は異性愛的性質のものであるかを尋ねるのは、殆ど何等の意味もないことである。何故かと言ふに、リビドーは性の差異に依つて分化するものでないからであり、また特にリビドーの性器的組織の目的を完全に無視してゐるものだからだ。

しかし、他の點では集團に沒頭してゐる人に於いてさへ、直接的な性的傾向は、その人の個人的活動を幾分保存してゐるのである。もしもそれらの傾向が强烈過ぎるほどになれば、それらはあらゆる集團構成を崩解せしめる。カトリックの教會は、教徒等に結婚しないことを勸告し、司祭等に潔居を課したのは十分に動機のあることだ。しかし、惚れ込みはしばしば司祭をさへ教會から離れしめたのであつた。同樣に、婦人等に對する愛は、人種、國民的分立、社會的階級系統等の集團的結合に背き、かくて文明の一要因として重要な成果を生ずるのである。なほ、同性愛的の愛が、禁制された性的傾向の形をとる場合に於いてさへ、集團的結合に更に一層適合することは確實のやうに思はれる――これは注目すべき事實であるが、それに關する說明をしてゐてはきりがない。

精神神經症を精神分析的に硏究して見ると、精神神經症の徵候は、抑壓されてはゐるがなほ活動をつゞけてゐる直接的な性的傾向に遡つて尋ぬべきものである事が分る。しかし、我々は次のやうに附言することに依つて、この命題を完全にすることが出來る。卽ち、精神神經症の徵候は、或はまた目的の禁制された傾向に遡つて尋ぬべきものでもあると、(但しその禁制は全然成功しなかつたか、若しくは抑壓された性的目的に復歸の餘地を與へてゐる。) 神經症に罹つた者は非社會的になり、かつ普通の集團構成に入れなくなることは、この命題に適合する。それ故に、神經症は集團に對して惚れ込

みと同様の崩解的效果を有してゐると言つて差支ない。他方に於いて、力强い刺戟が集團構成に與へられた場合には、神經症は低減し、兎に角一時消滅するやうである。で、神經症と集團構成とのこの對立を醫療的價値に變ぜんとすることは正當の企てであつて、この企ては當然なされたのである。宗教的錯覺が今日の文明社會から消滅することを惜まない人々でさへ、それらの錯覺が行はれてゐた限りは、それに囚はれてゐた人々に、神經症の危險に對する最も有力な庇護をそれが與へてゐたといふことを認めるであらう。また、神祕的宗教或は哲學的宗教の教派及び團體の總べての結合のうちに、各種の神經症に關する歪みなりの治療の顯れてゐるのを認めることも困難ではない。總てこのことは、直接的な性的傾向と目的の禁制されてゐる性的傾向との相違に關係を有してゐるのである。

神經症患者を一人でおくならば、彼は自分が除外された大集團構成の代りに、自分自身の（徵候症狀）を構成することが必要になる。神經症患者は獨りで自分自身の想像の世界を創造し、自分自身の宗教を創造し、自分自身の妄覺體系を創造するのである。かくして彼は、歪められた方法で人類の諸制度を反復するのであるが、そのことは直接的な性的傾向が如何に優勢な役割を演ずるかを明かに證明するものである（一）

註（一）『トーテムとタブー』"Totem und Tabu,"（本全集第七卷）第二編の末尾、'Das Tabu und die

Ambivalenz.' 參照。

E　終りに臨んで、我々はリビドー説の見地から、これまで論じて來た諸狀態――惚れ込み、催眠狀態、集團構成、及び神經症等――に關する比較評價を附言することにしよう。

惚れ込みは直接的な性的傾向と目的の禁制されてゐる性的傾向との同時的存在に基づくものである。それ故に、ナルチスムス的な自我リビドーの一部分は對象に纒綿してゐる。その狀態は、自我と對象とをしか容れる餘地がない。

催眠狀態は二人の人間に限定されてゐる點が惚れ込みに類似してゐる。しかし、催眠狀態は全く目的の禁制されてゐる性的傾向に基づくものであつて、對象を理想我の代償とするものである。

集團はこの過程を多樣にしたものである。集團はこれを結合する本能の性質と對象を以て理想我に置替へてる點に於いて催眠狀態と一致する。しかし、集團はこの上になほ、他の個人等に對する同一化と云ふ要素だけが多い。何故に同一化が可能となつたかと云ふに、それは恐らく個人等が對象に對して本來同一の關係を有してゐるためであつた。

催眠狀態及び集團構成なる二つの狀態は、人間のリビドーの系統的發生からの遺傳的殘物である――卽ち、催眠狀態は自然的性向の形に於いての殘物であり、また集團はこの外更に直接的殘存物と

しての要素がある。直接的な性的傾向を目的の禁制されてゐる性的傾向と置替へることは、この二つの狀態に於いて、自我と理想我との分離を助成する。換言すれば、惚れ込みの狀態に於いて既にその始めの見られる分離を助成するのである。

神經症はこの系列から脱れてゐる。しかし神經症もまた、人間のリビドーの發達の特徵——即ち、直接的な性的機能は中間に潜在期を介在せしめて二度スタートを切直すこと——に基づいてゐるのである。(一)　この限りに於いては、神經症は退行の特性を有する點に於いて催眠狀態及び集團構成に類似してゐる。しかし、退行の特性は惚れ込みに缺如してゐる。神經症は、直接的な性的本能から目的の禁制されてゐる本能への發達が十分に成功しない場合には如何なる場合にも姿を現すのである。かつまた神經症は、この發達經過した後に自我に受容れられた本能と、同一本能の或る部分(その部分は完全に抑壓された他の本能的慾望と同樣に、抑壓された無意識から直接の滿足を得ようと努める)との軋轢を意味する。神經症は內容が非常に豐富である。何故かと言ふに、神經症は自我と對象とのあらゆる可能な關係を——對象が保持されてゐる諸關係と、對象が拋棄されるか、または自我それ自體のうちに取入れられる他の諸關係との兩者を——包含し、その上なほ自我とそれの理想我との軋轢關係をも包含してゐるからである。

註（1）『性説に關する三論文』"Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,' 4. Auflage, 1920 S. 96.（本全集第五卷）參照。

集團心理と自我の分析　終

第十二章　追錄

宗教の將來

長谷川誠也譯

第一章

人が久しく一定の文化のうちに生活し、かつしば〳〵その起原と發達の徑路とを發見しようと努力して來たことのある場合には、誰しも一度は他の方面へ注意を轉じて、この文化の將來の運命、及び今後經過するやうになつてゐる變化の如何なるものであるかを質さうとする誘惑を感ずるものである。けれど、さうした探究には種々の事由からして、豫め價値の減じてゐることが直に領解されるのだ。就中、人間の活動力をあらゆる分野に亙つて觀察し得る者は極めて少數であるといふ事實に徴しても明かである。大抵の人はかならずたゞ一つか、或は二三の分野に自己を拘束せしめてゐるものである。しかし、何人と雖も過去及び現在に關する知識に乏しければ乏しいほど、その人の未來に對する判斷はます〳〵不確實なものとなるのである。更にまた未來を判斷するにあたつて、個人の主觀的期待がなか〳〵侮り難い役目を演ずることも、確かに未來の判斷の妨となるのだ。何となれば、これらの主觀的期待といふものは、その人の經驗中にある全く個人的要素に基づくものである、即ち、その人の氣質、成功不成功の如何に準じて人生に期待することの多少に基づくものである。最後に、吾人は、

一般に人々が現在をば素朴に、謂はゞその内容を評價し得ずに、そのまゝ受容れるといふ明かな事實を考慮しなければならない。人は先づ現在なるものを遠く離して見ることが必要である、卽ち、現在のうちから未來を評價するに有利な地點を獲得するためには、現在を過去としめならなければならないのである。

それ故に、我々の文化は恐らくかうなるだらうとの未來觀を述べようとする誘惑に服する者は、以上擧示した障害を、また實にあらゆる豫言に普く附纏うてゐる不確實さを想ひ起すがいゝ。この故に私は、非常に重大な仕事から急ぎ遁れて、これまで注意を向けて來た領土の一小地域をば、大略その位置を明確にした上、直に探究することにしよう。

人間の文化――私はこの言葉に依つて、人間の生活が動物的狀態から向上した點、及び獸類の生活と異つてゐる點總てを指すのである。また私は、文化(クルツウル)と文明(チビリザチオン)とを離して考へることを可いと思はぬ――その文化は觀察者に對して二局面を現示するは周知のとほりである。文化は一方に於いては、自然力を克服し、かつ人間の必要を滿足させる資源を自然から得んがために、人々が獲得した知識と能力とを悉く包含し、他方に於いては、人々の相互關係を、特に、贏ち得らるべき富の分配を調節し得るために必要な設備を悉く包含してゐるのである。文化のこの二傾向は互に獨立してゐるものではな

い。何故かと言ふに、第一、人々の相互關係は、現存する資源が可能ならしむる本能上の滿足の程度に依つて深く影響を受けるからである。第二には、個人は他人との關係に於いて、相手が仕事のために彼の才能を利用し、或は性的對象として彼を選ぶ限り、所有物の一部の特質を自ら役立てることが出來るからである。第三には、文化は表面的には一般人間の重要な事柄であるにも拘らず、實質的には各個人は文化の敵だからである。人間は孤立して生活することが殆ど不可能であるが、しかしなほ共同生活を可能ならしめるために文化が人々に要求する犧牲をば、とかく重い負擔のやうに感ずるのは注目すべきことである。されば個人に對して、文化を擁護しなければならぬのである、さうして、その組織、制度、法則などは總てこの目的に向けられてゐる。これらはたゞに所有物の一定の分配を確立するばかりではなく、またそれの維持を目的とするのだ。實際、これらは人類の反文化的衝動に對して、自然の征服並びに富の生産に貢獻するもの悉くを擁護しなければならないのである。人間の創造物は破壞し易いものであつて、これら創造物を築きあげた科學と專門的手練とは、またこれを破壞する方へ向けられることも出來るのである。

それ故に文明とは、權力と强制とを如何にして獲得するかを會得した少數者によつて、反抗する多數に押しつけられたものであるといふ印象を人に與へる。勿論、これらの重荷は文化そのものゝ性質

に固有なものではなく、これまで發達して來た文化形式の缺陥といふ事が條件となることは理の當然である。事實また、これらの缺陥を指摘することは困難ではない。人類は自然の征服に於いて、既に堅實な進歩をなし、また更に一大進歩も期待されるが、人事の調節に於いては、對等の進歩をなさしめることの確かなあては少しも立たないのである。さうして、現在もなほさうであるが、恐らく如何なる時代にあつても、多數の人々は文化によつて得られたこの半端物に、これを擁護するだけの價値が確かにあるかどうかを疑つたに相違ない。或人は人間關係の再編成は可能であらうと考へたかも知れない、何故ならば、强制竝びに本能禁壓を拋棄しさへすれば、文化に對する不滿の根源は除去されるであらうし、從つて人々は、內的軋轢のために擾されることなく、一意專心自然の資源を獲得し、これを享樂することが出來るであらうからである。かやうな狀態は黃金時代であらう。しかし、それが苟くも實現され得るかどうか、それは覺束ないことである。それよりは如何なる文化も强制及び本能上の自制の上に築きあげらるべきだと言ふはうが、眞實らしく思はれる。强制はなくとも生活を支持する新財貨を得るに必要な勞働に、個人の多數が甘んじて服するであらうとは到底考へられないことである。吾人は總ての人に破壞的、從つて反社會的、反文化的傾向の現れてゐる事實を、更にこれらの傾向が、大多數の人々にとつて、人間社會に於ける彼等の行爲を決定するに與つて十分有力である

といふ事實を、勘定にいれて考へなければならないと私は考へるのである。

この心理的事實は、吾人が人間の文化を評價しようとする場合に、決定的な意義を持つのである。吾人は最初、文化の本質は生活を支持する財貨のために自然を征服する點にあるものと考へ、またこれらの財貨を人類の間へ適當に分配することに依つて、文化を脅す危險を除去する點にあるものと考へてゐたのであるが、今や强調すべき點は物質的面から心理的面へ移つたやうに思はれる。ここに重大な問題が生ずるのだ。それは第一、人間に負はせた本能上の犧牲の負擔を輕減すること、第二、必要上から殘さなければならない本能と人とを調停すること、第三、それらの犧牲に對して彼等に補償すること――これらを行ふに當つて、吾人は如何なる程度まで成功し得るかといふ問題である。大衆に對する少數者の政府がなければ事をなすのが不可能であるやうに、文明の事業に於いても强制なしで事を濟まさうといふのは不可能である。何故かと言ふに、大衆は懶惰であり、聰明でなく、本能自制を好まず、また推理上それの避け難いことを悟りもせず、しかも個々人は互に氣儘を十分に發揮してゐるからである。文化の存立が據つて立つ勞働と自制とに、大衆を服從させるやうに導くことは、彼等に模範を示すことが出來る個人等、卽ち大衆が指導者として認める個人等の感化に依るのほかはないのである。もしもこれらの指導者が、生活上の必要を構成するものに對し優れた識見を有する者で

あり、彼等自身の本能的願望に對する自制の極致に到達した者であれば、萬事申分はない。しかし、彼等が自己の勢威を保持せんがために、大衆が彼等に服從する以上に、大衆に服從する點に危險が在する。それ故に、彼等は大衆から獨立して、意のまゝに自己の權能を强制的に用ゐる手段をとることが必要であると思ふ。要約すれば、文化の編制は或程度の强制に依つてのみ維持され得るといふ事實に對してその責を負ふべき二つの人間の特質があるが、この二つは孰れも人類に廣くはびこつてゐるものである。卽ち、人々は生來仕事を好まぬものであり、また彼等の情性(ライデンシャフト)に對して推理は何等の效力もないといふことである。

私はこれらの論議に對して如何なる駁論が起こるかをよく知つてゐる。こゝに述べられた大衆の性質は、文明の事業から强制を省き得ないと云ふことを證明するものとなつてゐるが、その特質それ自身が文化組織の結果たるに過ぎないのであつて、そのやうな缺陷のために人間は惡化し、復讐的となり、近付き難いものとなつたのである。新時代の人間は親切に育てられ、思想を尊重するやうに敎へられ、人生の早期に於いて文化の餘慶に浴したならば、文化に對してまた自ら別個の態度をとるやうになるであらう。彼等は文化を己れ自身の所有と感じ、文化保存のために必要な勞働上竝びに本能上の自制の犧牲を拂ふに躊躇せぬであらう。彼等は强制がなくとも何事をも爲し、また指導者と折合は

ぬこともないであらう。もしも如何なる文化も未だ曾てかゝる特質ある大衆を生みいださなかつたとするならば、それは如何なる文化もさういふ風に人々を感化し、また幼時から感化を及ぼすの計畫を未だ曾て見いださなかつたといふ事實に歸着するのであると。

自然征服の現段階に於いて、我々にこの種の文化編制を確立することが一體出來るかどうか、少くも今すぐに出來るかどうかは疑問である。また後代の人々の教育者たる任に當るべき優者の群は、即ち信頼さるべき、私心なき指導者等は、何處より現れ來るべきものか、それも疑問である。また、もしもこれらの目論見が實行されることになるならば、恐らく吾人は避け難いものとなる廣大な力の量に驚かされるであらう。しかし吾人は、文化の未來に對するこの計畫及びその意義の偉大さを否定することは出來ない。それは心理學的洞察の一部分に固く基礎を置くものである。換言すれば、人には多種多樣の本能的素質が備はつてゐて、その究極の進路は嬰兒時代の經驗に依つて決定されるといふ事實に固く基礎を置くものである。だが、敎育に對する人間の受容力の限界が、かゝる文化的變化の效力を制限する。今の文化と異なる他の文化的環境にとつて、人事の指導を極めて困難ならしむる大衆の二特質を消滅することが可能であるかどうか、またどの程度までそれが可能であるかは疑問である。その實驗はまだなされてゐない。恐らく人類の或率は、病的素質、或は過大な本能的精力のため

に、常に反社會的のまゝであらうが、もし今日文化に敵對する多數を少數に減ずることに成功し得るとすれば、吾人は成就させ得るだけの多くのことを、恐らくは實にその悉くを、成就したことになるであらう。

私は自分の選んだ探究の道から遙に離れてしまつたといふ印象を與へたくない。それ故に私は、ヨーロッパとアジアとに亙る廣大な國土に於いて現に進捗中である偉大な文化的實驗の價値を見積ることは、私の目的と遠く隔つてゐるものであることを明白に斷言したい。私には實驗の實施されべきものか否かを判決し、それに用ひられる方法の得失を吟味し、或は目論見と遂行との間に横たはる避け難い懸隔の幅員を測定するだけの特殊な知識もなければ能力もないのである。準備中のものは、用意が整うてゐないので、探究しても分らない。この探究のためには、長い間固められて來た我々の文化がその資料を提供するのである。

第二章

我々は圖らずも經濟學上の方面から心理學上の方面へ何時か移つてしまつた。最初我々は、現存する物質的資源竝びにその分配の設備に、文化の本質を求めようと思つたのである。しかし、如何なる文化も强制的勞働と本能上の自制とに基礎を置くものであり、從つてこれらの要求に煩はされた人々の反抗を必然的に喚起するものであるといふことの發見と共に、資源そのもの、それを獲得する手段及びそれの分配の設備などは、文化の本質的或は獨自の特質ではあり得ないことが明瞭になつたのである。何故かと言ふに、それらは文化の成員等の反逆と破壞的情性とに依つて脅されるからである。かやうに、資源に加ふるに、文化擁護の方法——卽ち、强制手段、人々を文化に服從させる手段、人人の犧牲に對して彼等に補償する手段などが問題となるのである。なほ、今述べたこれらの事柄は、文化の心理的領域であると稱することが出來よう。

我々は用語を一定するために、本能が滿足させ得られない事實を『拒否』Versagung と稱し、この拒否を確立する手段を『禁止』Verbot と稱し、さうして禁止に依つて生ぜしめられた狀態を『缺乏

（節慾）』Entbehrung と稱して置かう。それから次には、萬人が感ずる缺乏と萬人が感じない缺乏、即ち、單に集團、階級、或は何らかの個々人の感ずる缺乏とを區別することである。前者即全般に影響する缺乏は最も時代の古いものである。この缺乏の基となつてゐる禁止と共に――何千年の昔かは分らないが――文化は人類の原始の動物的狀態からの離脫を開始したのだ。ところで、驚くべきことには、それらの缺乏が今なほその働きをなし、依然として文化に對する反抗の核心を構成してゐることを我々は發見して來たのである。それらの缺乏のもとに惱む本能的願望は、如何なる嬰兒にも新たに發生するのである。世には或種の人々、即ち神經症患者がある。彼等は反社會的態度をとつて、拒否のこの最初の類に早くも反應するのである。かやうな本能的願望とは、近親相姦、人肉嗜食、及び殺人のそれである。これらの分類に於いて、總ての人々に異見がないと思はれるやうな本能的願望と、我々の文化上に許すべきか、許すべからざるかに就いて非常に根强い論爭のある別種の本能的願望とを一緒にする事は、異樣と思はれやうが、しかも心理學的に見れば、この類別は是認されるのである。またこれら最古の本能的願望に對する文化の態度は、それ〴〵の場合に於いて同一ではない。ただ人肉嗜食のみは、各人に依つて禁止され、また、分析的觀察以外では分らぬほど、全く壓服されてゐるやうである。近親相姦願望の勢力は、やはり禁止の蔭にこれを認めることが出來る。なほ一定の

條件のもとには、殺人もやはり我々の文化に依つて遂行されるばかりではなく、命じられてゐるのである。吾人の前途に文化が發達して、さうしてその文化には前記以外の願望滿足で、今日公然許されてゐるものでも、今日人肉嗜食が不愉快に感ぜられると同樣に不愉快と思はれるやうになるであらうことは有り得るだらう。

これら最も初期の本能上の自制には、既に心理學的要素が包含されてゐて、その要素は續いて生起する萬事に對して依然重要なものである。人間の精神は最古の時からこの方少しも發達してゐない、また科學及專門技藝の熟練の進歩に比して、これは今日も依然歷史の初めと同樣なものであると言ふのは眞實でない。吾人はこゝにこれらの發達の一例を擧げることが出來る。我々の發達の經過に從つて、外的强制が漸次に內面化されて特殊な心的機能、卽ち超我(超自我)が自己の管轄權の下にこの强制を行ふのである。どんな嬰兒でもこの化成の過程を我々に示すのだ。この化成に依つてのみ嬰兒が道德的また社會的人間と成るのである。超我の鞏固といふ事は、文化にとつて極めて價値多い心理上の所有である。かやうに鞏固に成つて行く超我を有する人々は、文化の敵たることから一轉してその支持者となるのである。だから、かやうな人々の數が文化社會に增加するに從つて、その社會はいよいよ確固たるものとなり、また能く外的强制を廢することが容易になるのである。ところで、この內

面化の程度は、それ〴〵の本能上の禁止の場合に依つて大いに異なるのである。既に述べた文化の最も初期の要求に關する限り、もし我々が神經症患者の好ましくない除外例を勘定にいれないならば、内面化の過程はかなり良く成就されてゐるやうである。しかし、我々がそれ以外の本能的要求に就いて見ると、事情は一變する。この場合、吾人は次の事を見て驚くと共に懸念するところもあるのだ。多數の人々が問題の文化上の禁止に服從するのは、外的勢力の壓迫があればこそである。即ち外的勢力がその權能を主張し得、またその力が恐怖の對象であると感ぜられる間だけ、多數は從順であるのだ。このことはまた同樣に誰にでも適用される所謂道德的文化の要求に對してあて嵌るのである。吾人が經驗する人間の道德上の不信實といふことの大部分は、この關係から說明さるべきである。無數の文明人は、殺人または近親相姦を忌避するが、しかもなほその貪慾、その攻擊、その性的慾望などを滿足させるに躊躇しない、また彼等は罰せられさへしなければ、虛言、詐僞、讒誣などに依つて他の人々を害しても更に慚愧しない——かゝる文明人は無數である。さうして、常に大抵の文化時代を通じて、實にかやうであつたのである。

もし吾人が社會の或階級にのみ適用される制限の方を見るならば、極めて明白な、また常に認められて來た事態に面する。無視されてゐる階級が、惠まれてゐる階級に對してその特權を嫉視し、また

出來得るだけの力を盡して、彼等自身の（他階級以上の）附加的缺乏狀態を除去せんとすることは、期待さるべきである。ところで、若しこの除去がなし得られない場合には、永續的な或度合の不滿がこの文明の中にわだかまるでもあらうし、またこれが危險な爆發を引起こさないとも限らない。さて若し文明の狀態がその成員等のうちの一集團に關する滿足が、他の集團、恐らくは多數の集團に對して必然的に禁壓を意味することになる――しかもこのことが、總ての近代文化の實情である――といふ段階を越えてゐない場合には、これらの禁壓或は壓迫を受けてゐる階級が、その文化に對して烈しい敵意を抱くことになるのは明かである。かやうな文化狀態の存在は、被壓階級の人々の勞働に因つて可能であるにも拘らず、その資源の分配に於いては、彼等の受くる所はあまりに少いのである。かかる狀態に於いては、被壓階級の間に、文化的禁止の內面化を求められないのである。彼等はこれらの禁止を承認する準備をさへしてゐないばかりではなく、實際のところ、文化そのものゝ破壞恐らくはまた文化が基礎とするところの假定の破壞の方に傾いてゐるのである。これらの階級が文化に對する敵意はあまりに明白であつて、そのために一層よく分配されてゐる社會層の深く隱伏する敵意は見落されてゐるのである。言ふまでもないことではあるが、非常に多數の成員に滿足を與へず、また反逆の方へ彼等を驅りたてるやうな文化には、存在を持續する望みもなければ、その値打もないのであ

る。

文化上の法則が內面化された程度——通俗的に、また非心理學的に言へば、文化人の道德的水準——は、吾人が文化の價値を評價するにあたつて、考慮すべき唯一の心理的財產でない。そのほかになほ、理想と藝術的創造物といふもの——換言すれば、それら兩者が與へる滿足といふ文化の相續財產があるのである。

吾人は文化の保持する心理的所有の內にそれの理想、卽ち、文化の最も高尙な、また望みの頗る大きい成就に對する判斷を、甚だ手輕に包括しがちである。最初はこれらの理想が、文化的集團の成就するものを決定するかのやうに思はれる。ところが、實際の過程から見れば、理想なるものは內的能力及び外的事情の協同動作が可能ならしめた最初の成就を型どつて作られたものであり、また、今ではこれら最初の成就は、續いて來るものゝ摸倣すべき先例として、理想に依つて確保されるに過ぎないものであるかのやうに思はれる。理想が文化の成員等に與へる滿足は、かくてナルチスムス的(一)性質のものである。卽ちその滿足は、既に美事に遂げたといふ誇りに基づくものである。この文化はこの滿足を完全にするために、異なつた仕事に從事し、また異なつた理想を發展せしめた他の文化と自らとを比較する。如何なる文化でもこれらの差異を笠にきて、自餘の文化を輕蔑するの權利を主張

するものだ。かくして文化上の理想といふものは、各國民間に最も明瞭に見ることが出來るやうに、異つた文化集團の間に於ける不和と確執との主因となるのである。

註（一）本全集第一卷々末『精神分析學語彙』參照。（譯者）

文化上の理想が與へるナルチスムス的滿足はまた、文化的集團内にある文化に對する敵意を有效に中和する勢力の一つでもある。それはこの文化の恩惠に浴する殊遇階級が、その滿足の分配に與り得るばかりではなく、被壓階級もまたその分配に與り得るのである。何となれば、文化外にある人々を輕蔑する權利が、彼等自身の集團に於いて蒙る虐待を補償するからである。人は種々の義務と兵役とに惱まされた哀れな一平民（プレベーエル）であつても、同時に一ローマ人であつて、他の國民を支配し、それらの國民の法律を指圖するの仕事に與る所があるのである。とは言へ、被壓階級と、彼等を支配し、また利己的に使役する階級とのこの同一化は、一層大なる統一體の一部分に過ぎないのである。かくて前者は感情的に後者へ結びつけられることが出來る、卽ち、被壓階級は憎惡を抱くにも拘らず、支配者達のうちに自身等の理想を見いだすことが出來るのである。本來滿足を與へる性質を有するかやうな關係が現存してゐたのでなければ、多數の文化が、大衆の正當なる敵意あるにも拘らず、長い間存在を續けて來た理由を領解することは出來ないであらう。

藝術が文化的集團の成員等に寄與する滿足は、別種の性質である。概して藝術は、精力を涸らすやうな勞働に從事し、また個人教育の恩惠に浴さなかつた大衆にとつて、依然として近寄り難いものである。吾人が熟知してゐるとほり、藝術は最も古い——しかも常に最も切に感ぜられる——文化的自制に對して、代償となる滿足を與へる。またその故に、人々が文化のために拂つた犧牲に對し、彼等を諦めさせるものは、この外に何もないかのやうに滿足を與へるのである。一方に於いて藝術品は、高く評價される情緒的經驗に普く與らしめることに依つて、同一化の感情——それは如何なる文化的集團にも極めて必要なものである——を增進させる。藝術品が或文化の理想を想ひ起させるやうな感銘的方法で、その文化の成業を表出する場合には、その藝術品はまたナルチスムス的滿足を促進する助けとなるのだ。

文化の心理的財産目錄のうち、恐らく最も重要な部分を占めるものに就いては、未だ一言も言及されなかつた。即ち、それは文化の——最も廣い意味での——宗教的觀念、別の言葉で、文化の錯覺（イルウジヨン）——この言葉の使用に就いては後に至つて是認されるであらう——これである。

第三章

宗教的觀念の特殊な價値は如何なる點にあるか。

文化の加へる壓迫、及びそれの强要する本能上の自制に依つて惹起された對文化の敵意に就いては既に述べた。若し吾人が文化の禁止が除去されたものと假想するならば、その時吾人は、意に叶つた女ならどんな女をでも性的對象として選び得ることであらうし、自分の戀敵でも、或は何か他のことで邪魔した何人をでも、躊躇することなく殺し得ることでもあらうし、また自分の欲求する他人の物品を無斷で强奪し得ることでもあらう。何といふ素晴しい、何といふ歡喜連續の人生であるだらう。如何にもそれに相違はないが、直に第一の困難に遭遇する。卽ち、他の者も悉く吾人と正しく同じ願望を抱くものである。そして吾人が何の考慮もなく他を遇すると同樣に、他もまた吾人を遇するであらう。それ故に、實際には、かく文化に依つて負はされた制限を除去して、無制限の幸福に浴することの出來る者はただ一人ほかあり得ない。たゞ一人とは、あらゆる權力手段を獨占した暴君、卽ち獨裁主權者である。しかも、その者でさへ、人を殺す勿れ——といふ少くも一箇條の文化的戒律を、他

の人々に守らせようとするのは當然至極なことである。

だが、文化を廢棄しようと努めることは、要するに何といふ恩知らずな、何といふ淺見であらう。これを廢棄した曉に殘るものは、自然狀態であらう、さうしてそれは遙に堪へ難い狀態である。如何にも自然は本能の抑制を我々に求めないばかりか、我々をして思ふがまゝに振舞はさせてくれるのである、しかし、自然は我々を拘束する不思議にも有效な方法を保有してゐる。自然は、無情、殘忍、冷酷と思はれる方法で我々を亡ぼし、また、或は正しく我々を滿足させたところのものを以て我々を亡ぼすのである。自然が我々を脅すこれらの危險があればこそ、我々は團結して文化を創造したのだ。その文化こそ、分けても我々の共同生活を可能ならしめるものと考へられるのである。全く、自然に對して我々を擁護することは、文化の主たる仕事であり、眞の存在理由であるのだ。

吾人は種々の方面に於いて、既に文化がこの事をかなりよく遂行し、また明かに、時の經過と共に更に一層の成功を收めるであらうといふことを承認しなければならない。けれど、自然はこれまでに征服されてしまつたといふ錯覺に囚はれる者はたゞの一人もあるまい。また、自然はいつか全く人間に征服されるであらうと期待する勇氣のある者もあるまい。自然には、あらゆる人間の管理を嘲笑するかに思はれる諸要素が存在してゐる。――震動する大地は裂けて、人間とその製作品の總てを埋沒

する。水は澎湃たる洪水となつて萬物を浸す。嵐は行先にある總ての物を掃蕩する。また病氣があるその病氣は他の生物の襲撃であることを、我々は最近に認めたばかりである。さうして最後には、死といふ痛ましい謎がある。その死に對しては、未だ救治策は發見されてゐないのだし、今後とても恐らく發見されなからう。自然はこれらの勢力を保持して、壯嚴に、無情に、頑固に我々の眼前に現出する。かくて自然は我々の弱さ、賴りなさを再び想ひ起させる、その弱さ、助けやうのない狀態は、文化の所爲に依つて救はれたと我々は考へてゐたのであつたが。それは自然力的な災難を冒して、人人が混亂と當惑から奮起し、胸裡の難事と敵愾心とを悉く忘れ、そして偉大なる人類共有の仕事、卽ち自然の至大權力に對する人類保護を忘れぬ場合に、彼等が示し得る光景は高尙にして喜ばしい僅少なものゝ一つである。

個人にとつて、また廣く人類にとつて、人生は堪へ難いものである。個人が與するところの文化は或程度の窮乏を個人に負はせる、そして他の人々は、この文化の法則を無視するためか、或は文化の不完全のためにか、孰れにもせよ或程度の苦痛を彼に被らせる。これに加ふるに、征服されない自然——人はそれを運命と呼ぶ——それが彼に蒙らせる禍がある。個人の固有なナルチスムスが重苦しく惱み、常に不安な期待狀態のあるのは、この事態の結果であると思ふ者もあらう。我々は旣に、文化

及び他人等が一個人に與へる損害に對して、その個人が如何に反應するかを知つてゐる。彼はこの文化の制度に對する抵抗、それに對する敵意を、相應の度合に發達させるのである。だが、個人は、總ての者を脅すやうに、彼をも脅すところの自然の、卽ち運命の至大權力に對して如何にして彼自身を防禦するのか。

文化はこの仕事に就いて個人の勞を輕減する。それは如何なる者にも、この事を同樣に世話する。(この點に於いて、あらゆる文化が殆ど同じであることは顯著である。) 文化は自然に對して人間を防禦する任務に於いて、謂はゞ停れを叫ぶやうなことを爲さない。文化は他の方法に依つて一向にその任務を續行するのである。これは込みいつた仕事である。人間のひどく脅された己惚は慰安を渇望し、生活と世界とからはそれ〴〵の恐怖とするものを除去しなければならないし、また最強の實際上の動機に依つて事實上增し强められた人間の好奇心は、附帶的に返答を要求するのである。

自然の人間化といふ第一段階に入ると共に、既に得る所が多いのだ。自然が非人格的な力や運命であつては何とも手の出して見ようがない。それらは永遠に緣遠きものである。しかし、若し自然力が我々自身の精神內で荒れ狂ふ情性と同じいものをもつならば、若し死そのものが自然なものではなく邪惡な意志の兇暴な行爲であるならば、若しまた自然の到る所に於いて、我々自身の環境にある人々

に類似するものが我々の身邊に在るならば、その時、我々は全く安んずることができ、超自然物の面前に於いて氣樂になることもでき、また我々の物狂はしい不安を精神的に處理することも出來る。それでも、我々は恐らくなほ無防禦であるかも知れないが、最早助かりやうのないほどに無力の有様ではなくなるのだ。少くとも我々は反撥することが出來る。恐らく我々は確に無防禦どころではなく、我々自身の社會に於いて、彼方の兇暴な超人等に對して我々の用ひてゐると同じ方法を手段として用ひることが出來るのである。我々は彼等の邪惡を除かうとすることも出來るし、宥めて見ることも出來るし、買收して見ることも出來るし、その上かく左右することに依つて、彼等の權力の一部分を奪ふことも出來るのである。かやうに心理學を以て自然科學の代用となすことは、單に目前の慰安を與へるばかりではなく、なほこの狀態に就いて更に精通する方法をも指示するのである。

何故かと言ふに、この狀態には少しも新らしいものはないからである。それは幼時に於ける原型を保有し、しかも實はこの原型の連續に過ぎないのである。人は曾て一度、かゝる賴りない狀態にあつたのである。それは兩親との關係にある幼兒として、かやうであつたのだ。何となれば、人が兩親・特に父を恐れるのは理由のあつたことであるが、同時に、人は幼兒の頃の自分にふりかゝつてゐた危險に對して、父の庇護あることを確信してゐたのである。從つて、この二つの狀態を同化し、結合す

るに至つたのは當然のことである。こゝに於いてもまた夢の生活に於けるやうに、願望が動きだしたのである。睡眠者は彼を墓へ連れて行かうとする死の豫感に襲はれるものである。しかし、夢の作業はこの畏るべき出來事をさへ、願望充足に變へるやうな狀態を選ぶ方法を心得てゐる。夢見る人は古代エトルリア人の墓穴のうちに下つて、その墓穴が彼に與へてくれる考古學上の興味に滿足しながらその內にゐる彼自身を見るのである。それと同樣に、人間は自然力をば自分と對等の者として交際し得る人々――それらの自然力が彼に與へる壓倒的感銘を自分等と同等なものと見做すのは公平でなからう――さやうな人々の像に變化させるばかりではなく、自然力に父の特質を賦與し、神々に變化させる。かやうなことで、嬰兒の頃の原型に則るばかりではなく、私が說明を試み來つたやうに、系統發育上の原型にも從ふのである。

時を經るに從つて、自然現象の法則及び秩序に關する最初の觀察がなされるが、それと共に自然力は人間の特性を失ふのである。しかし、人々の賴りなさは依然として存するので、從つて父憧憬と神も殘存する。神々は三重の任務を持つてゐる。卽ち、神々は自然の與へる恐怖を祓はなければならず、運命の殘酷さ、特に死に示されるやうな殘酷さを吾人に諦めさせなければならず、また文化の共同生活が人間に負はせた苦難と缺乏とを償はなければならないのである。

だが、これらの任務のうちでも、强調されるものには漸次の移動があるのだ。自然現象が內部の必要から自らを發生させることは認められてゐる。疑ひもなく、神々は自然の主人であつて、神々は旣に自然をかくの如く整頓した以上、今やそのなすがまゝに任せることが出來るのである。だが、時折神々は本來の權力範圍を毫も抛棄してはゐないことを明言するかのやうに、自然の道程の內に所謂奇蹟なるものを起こすのである。運命の有爲轉變を氣遣ふ限り、人類の當惑と賴りなさとは到底除去され難いものであるとの不愉快な疑念は消えない。實にこゝが、神々の我々の期待に甚だしく添はない點である。若し果して神々が自らの手で運命を作るとするならば、神々の業は不思議なものと考へられなければならない。古の世の最も優れた才能の人々は、神々の上に運命(モイラ)が位し、かつ神々自身もそれ〴〵の運命の下にあるといふことを、朧げながら臆測してゐた。そこで、自然がます〳〵自律的となり、また神々が自然から撤退すればするほど、あらゆる期待は、神々に割り當てられた第三の任務にいよ〳〵熱心に集注され、そして道德はいよ〳〵神々の眞の勢力範圍となるのだ。かくて文化の缺陷と惡弊を正すこと、人々の共同生活に於いて互に煩はし合ふところの苦難に意を用ひること、また文化の法則――それは人々がいや〳〵服從するものである――の履行されるのを監視することなどが神々の仕事となる。文化の法則それ自身は、神性の根元を有するものであると主張され、それらは人

間社會の上の位置に引上げられ、そして自然及び宇內一體に擴張されるのである。
さやうにして觀念の豐富な蓄積が構成される。それは人間の賴りなさを耐へ忍ばしめる必要から生じ、人の嬰兒時代及び人類の嬰兒時代に於ける賴りなさの記憶に依つて提供された材料から組立てられるのである。これらの觀念が、自然及び運命の危險と、人間社會それ自身の惡弊とに對する二方面に於いて、人間を庇護することは容易に認められる。そこで、結局の意味はかうだ。現世に於ける生活は、一層高尙な目的に仕へるのである。この目的の性質の何たるかは容易に推測されないには相違ないが、人間の生存を完全にするといふ意味の包含されてゐるのは確かである。時の經過に連れて極めて徐々に、かつ不承々々に肉體から分離した人間の精神的部分、卽ち靈魂が、恐らく、この向上と陞進との對象として考へられるのであらう。現世に生起する萬事は、我々よりも優れてゐる叡智の意向を表現するのだ。この叡智の迂廻する道筋に隨行するのは困難かも知れないが、結局、その定める所は萬事の善、卽ち我々の利益である。見たところ嚴烈ではあるが、慈悲深い天帝が上の方から各人を見張つてゐて、我々が苛刻無情な自然力の玩弄物となることを構はずにゐることはなからう。死そのものも絕滅でなく、無機的無生への還元でなくて、一種の新生活の發端であり、その生活は、より高き或物への發達の進路に在るものである。更に問題を他面に轉じて見れば、我々の文化を構成した

道德上の法則も、また宇内全部を支配する、但しそれらの法則は、至高權を有する法廷に依つて、より强い比類ない勢力と首尾一貫とを以て支持されてゐるのである。結局、あらゆる善は酬いられ、あらゆる惡は罰せられる。それが現世に於いて實現されない場合には、死後にはじまる彼岸の生活に於いて行はれるのだ。かくしてあらゆる恐怖、艱難、辛苦は削除されるやうに決つてゐる。死後の生活、それはスペクトルの目に見えない部分が目に見える部分に接續してゐるやうに、現世の生活に連續するもので、我々がこの世に於いて恐らく取り得なかつたあらゆる完全さを齎すのである。そしてこの結末を支配する優れた智慧、かく自らを表現する至高の善性、かくその目的を達する正義――これらは我々と廣くこの世とを形作つた神々の特性である、或は、我々の文化上、古代の總ての神々を縮合せしめたところの唯一の神の特性であると言ふ方が宜しからう。かく幾多の神性を一體に集中して先づ成功した民族は、この進步に就いて尠なからず得意であつた。それは如何なる神の形の背後にも常に祕められてある父といふ核心を示顯したのだ。それを根本的に見れば、神といふ觀念の歷史的起原への還元であつたのだ。神が單一の人格となつたために、人の神にする關係は、子の父に對する關係の親密さと强さとを回復することが出來た。若し人が父のためにさやうに多く盡したならば、確に酬いられる所があつたらう、少くとも唯一の愛子、選ばれた民となつたであらう。遙か後世になつて、

敬神を名とするアメリカは『神自身の國』であるとの主張を聲明したが、神を禮拜するといふ諸形式の中の一つにはその主張が確かに適用される。

今まで約說したこの宗教的觀念は、固より發達の長い過程を經、幾多の文化に依つて種々の形態に保持されて來たのである。私はかやうな發達の一形態を選り拔いたので、これは西洋に於ける現代キリスト教文化の究極の形式に大約符合するものである。この統一體の部分々々が悉く互にぴたりと符合しないことは明かであり、解答を迫る諸の質疑が解答を與へられないことも明かであり、また日々の經驗の反駁が辛うじて棄却され得るに過ぎないことも容易に認められる。しかし、さうしたものではあるが、これらの觀念——宗教上の、この言葉の最も廣い意味に於ける——は、文化の最も貴い所有として、また文化がその成員等に與へねばならぬ最も價値あるものとして重んじられる。それは、地球の資源を得る工夫、或は榮養物を以て人命を支へる方法、或は人の病氣を豫防し、或はまたその他さまぐ\な總ての工夫よりも、遙に優さつて重んじられるのである。人々は、若し彼等のために要求される價値をこれらの觀念に與へなかつたならば、人生はさぞ忍び難かつたらうと想像するのだ。ところで、こゝに問題が發生する。——心理學に照して見る時、これらの觀念は如何なるものか。また、これらの觀念は、それらを支持してゐるところの價値を、何處より收得するか。更にまた、敢へ

て訊くが、これらの觀念の現實的價値は何であるか。

第四章

獨白のやうに、間斷なしに進行する探究といふものは、全然危險を伴はないことはない。人は研究中に邪魔する思想を、ともすれば押退けがちであるが、その代りに不安の念が殘り、その念も、結局過度の決斷のために何處かへ沈められるであらう。それ故に私は、私の議論に疑惑を懷きながら隨伴する反對者があると想像する、またその人をして處々に差出口をさせよう。

反對者は言ふ、「貴方は頻りに『文化はこれらの宗教的觀念を作る』とか『文化は成員等の意のまゝにこれらの宗教的觀念を鹽梅する』とかいふ辭句を使用してゐるが、それらの言葉はどういふものか私には異樣に聞える。その理由は自分には言へないが、しかしその言ひ方は文化が勞働の產物を分配することや、女子及び子供等の上に在る權利などの規定を作つたと言ふことほどに無理がないと思はれない。」と。

右の意見があるにも拘らず、私は次のやうに述べることが是認されると思ふ。私が說明しようとしたのは、宗教的觀念はその他の總ての文化業績と共に同じ必要から生じたものだといふことである。

即ち、文化が自然の壓倒的な至大權力に對して、自己を防衛するための必要から、宗教的觀念が生じたといふことである。更にそこには、第二の動機ともいふべきもの、即ち痛ましく感ぜられる文化の缺陷を修正しようといふ熱望がこれである。なほ、文化が個人に宗教的觀念を與へるといふ言ひ方には、特に適切なものがある。何となれば、個人はそれらの觀念を手近に見いだす、つまりそれらの觀念が既製品として提供されてゐるからである。個人はそれらの觀念をひとりで見いだすことは出來ないと思ふ。世には幾十代かの世襲財産があつて、個人はそこへ入りこみ、乘算表や幾何學などを繼承するやうにこれを繼承するのである。そこには勿論相違點はあるが、それはこゝに存するのではないから、只今それを檢討することは出來ない。反對者の言ふ異樣の感は、宗教的觀念のこの持合せが、概して神聖な天啓として與へられるといふ事實に依つて、半ば說明されるであらう。しかし、それは本來、宗教的體系の一部分なのであり、またそれぞゝ異なつた時代及び文化に於けるこれら觀念竝びにそれらの變化の既知の歷史的發達をば、全然無視してゐるのである。

「私には更に重要と思はれる今一つの點がある。貴方は自然の畏るべき力に面して、人間の當惑と賴りなさとを絕たうとする欲求から、またこれらの力との關係を設定し、遂にはこれらの力を左右するための必要から、自然の人性化を演繹しようとした。だが、この說明は無駄のやうに思はれる。何故

かと言ふに、原始的人間には選り好みはなく、他に思考する方法を持たないからである。彼にとつては、自分の生活をこの外界へ投射し、また自分の觀察に入り來る總ての出來事を考へて、根本的に自分自身に類似したものゝ表明とすることは、恰も生れつきであるかのやうに當然のことなのである。それは彼の唯一の理解法である。しかし、かく彼が自分の自然的な傾向を恣にすることに依つて、大きな慾望の一つを滿足させることに成功するのは、決して自明ではなく、却つて顯著な暗合なのである。」

私はそれほど顯著であるとは認めない。何となれば、人々の思想過程には少しも實際上の動機がないと貴方は想ふのであるか。人々の思想過程は無關心な好奇心の表現に過ぎないものであると想ふのであるか。それは全く信じ難いことである。私は寧ろかやうに信ずる、人間が自然力を人格化する場合には、彼はも一度嬰兒期に於ける原型に則つてゐるのだ。彼は嬰兒時代の環境にあつた人々から、彼等を左右する方法は彼等と親族關係を設定することであるといふことを習つた。それ故に、後に至つて、同じ目論見を以て、彼はそれらの人々を取扱つたやうに、自分の身に到來する一切の事を取扱ふのである。かくして私は君の記述的觀察に反對しはしない。事實上、後に至つて支配せんがために先づ理解しようと思ふ事物を悉く人格化すること――物質的征服に對する準備としての精神的征服

は、人間にとつては當然のことである。しかし、私は人間の思想のこの特質に對して、更に或動機と由來とを與へるのである。

「ところで、なほ第三の論點ともいふべきものがある。貴方は曾て一度、貴方の著書『トーテムとタブウ』のうちで、宗教の起原を取扱つたことがある。だが、その著書では、見解を異にしてゐるやうに思はれる。萬物は子と父の關係にある。神は高貴の父であつて、その父に對する憧憬が、宗教に對する要求の根原である。その以後になつて、貴方は人間の弱さ竝びに賴りなさの要因を發見したやうに思はれる。通例、この要因に宗教構成に於ける重要な役目の割當てられるのは全くのことだ。そして以前には父コムプレクスであつた物を、今や貴方は悉く賴りなさといふことに轉嫁するのである。この變化を明かにしては頂けないものかしら。」

承知した。私は只管この懇請を待つてゐたのである。しかし、それは實際に變化であらうか。『トーテムとタブウ』に於ける私の目的は、宗教の起原の說明であつて、たゞトーテム崇拜の起原のそれでなかつた。君は君の知つてゐる何等かの見地から、次の事柄を說明し得るか。卽ち、人間に示現された守護神の最初の姿は動物のそれであつたといふ事實、この動物を殺し或は喰らふことの禁止があつたといふ事實、しかもなほ年々一度は團體的にその動物を殺しかつ喰らふことが神聖な慣例であつた

といふ事實などを說明し得るか。トーテム崇拜に行はれたことは、まさに上述のとほりである。だがトーテム崇拜が宗敎と名づけらるべきものかどうかを論證することは對切であるまい。トーテム崇拜は後の神像崇拜の宗敎と密接な關係を有し、また、トーテム獸類は神々の神聖な獸となる。そして最も初期の、かつ最も深遠な道德上の制限——殺人禁止及び近親相姦禁止——は、トーテム崇拜に胚胎するのだ。『トーテムとタブウ』の結論を君が是認するにせよ、しないにせよ、あの著書に於いて數々の孤立した極めて著しい事實が、矛盾のない統一體に纒められてゐることを容認して欲しい。

何故に獸神は結局滿足されなかつたか、また何故に獸神は人間神と置換へられたか——といふことは、『トーテムとタブウ』に於いては殆ど論ぜられなかつたし、また宗敎の構成に關する諸問題も全然言及されなかつた。しかも君は、かゝる制限を否定と同一なものと考へるのであるか。私の著書は、精神分析的觀察が宗敎問題に寄與し得べき持分の嚴正に孤立してゐる一適例である。若しも私が今、それに他の——さう深くは祕められてゐない——部分を加へようとするとしても、前に私の偏頗を非難したと同樣に、君は私の矛盾を非難すべきであるまい、固より、私が前に述べたところのものと今發表するところのものとの間に、深い處に在る誘因と顯在する誘因との間に、父コムプレクスと人間の賴りなさ及び保護の必要との間に、連結環を指摘するのは私の仕事である。

これらの連結を見いだすことは困難でない。それらは嬰兒の頼りなさと成人がこれを持續する事との關係にある。それ故に、當然さうであらうと思はれたやうに、宗教の構成に關する精神分析上の立證は、その顯在誘因への嬰兒期の寄與であることが判明するのだ。我々はめい〳〵に嬰兒の心的生活を想像しようではないか。君は精神分析で言ふところの、アンレーヌング型(一)の對象選擇を思ひだされるか。リビドーはナルチスムス的要求の方針に從ひ、それら要求の滿足を確保するところの對象に纏綿するのだ。從つて、兒の飢餓を滿足させる母は、兒の最初の愛對象となり、また外界のあらゆる不定な、恐ろしい危險に對する最初の庇護者となる。で、若しかう言へるならば、母は危惧に對する最初の庇護者となるのである。

註(一) 六四頁註(一)參照。(譯者)

この機能に於いて、母はやがて一層力強い父と置換へられる、そしてこの狀態は、その時以後、嬰兒期の全部を通じて存續する。けれど、父に對する關係は、特殊なアムビヴレンツ(二)に依つて影響される。恐らく、たゞ母に對する初期の關係のために、父は一個の危險物でさへあつた。從つて、彼は憧憬され嘆美されると同樣に、畏怖されるのである。このアムビヴレンツの證跡は、『トーテムとタブウ』の中に示されてゐるとほり、あらゆる宗教に深く印されてゐる。さて、子供が成長して、しか

も永遠に子供のまゝでゐる運命を擔ってゐることを發見し、かつ庇護者がなくては、未知の强大な力に對して何事もなし得ないことを發見する時、彼はこれらの力に父の像の特性を賦與するのである。卽ち、人は自身のために神を作り、それらを恐れかつ宥めようと勉め、またそれにも拘らず、それらに自分を庇護する任務を委ぬるのである。かやうに父憧憬の意義は、他の意義、卽ち人間の弱さの成行に對する庇護者の必要と同一である。自己の賴りなさに對する嬰兒の防禦的反應は、成人の有する賴りなさの感覺に對する彼の反應に、卽ち宗敎の構成に特有の趣を賦與するのだ。だが、これ以上に神の觀念の發達を追求するのは我々の意でない。こゝに我々が問題にするのは、文化が個人に讓り渡す既製遺寶としての宗敎的觀念である。

註（一）一九頁註（一）參照。（譯者）

第五章

さて、我々の探究の脈絡を再びたどることにする。宗教的觀念の心理學上の意義は如何なるものであるか、またそれらの觀念をば我々は如何に類別することが出來るか。この問題は、最初は必ずしも容易に答へられない。私は種々の公式を斥けて、次の一公式に依つて自己の立場を定めよう。——宗教は一定のドグマ、即ち外的（若しくは內的）現實の事實及び狀態に關する斷言から成立つてゐる、そしてそれらのドグマは、吾人自身が發見しなかつた何物かを我々に語ると共に、それらを信ぜよと我々に要求するのだ。ドグマは我々にとつて人生に於ける最も感興的な、最も重要な事物に就いて教示するから、特に高く評價されるのである。それらのドグマに就いて何事も知らぬ者は、全く愚昧である、さうして、それらのドグマを同化した者は、彼自身を豐富にしたと考へて宜しいのだ。

この世の頗る不同雜多の事物に就いても、かやうな多くのドグマのあることは言ふまでもない。如何なる學校の授業時間も悉くドグマに滿ちてゐるものである。その例として地理學を選ばう。我々は教場でかう聞くのだ、コンスタンツはボーデンゼーの沿岸にあると。或る學生歌にもある通り、『うそ

だと思ふなら行つて見な』„Wer's nicht glaubt, geh' hin und seh,"である。私はそこへ行つたことがあるが、確かにこの美しい都會は廣漠たる水面の岸邊に在つて、その水の周圍に住む人々はこれをボーデンゼーと呼んでゐる。これで、私はこの地理學上の陳述の適確さを十分に首肯するのである。なほ、これに關して、私はも一つの極めて顯著な經驗を想起する。私が始めてアゼンスのアクロポリスの丘に立ち、寺院の廢墟の間から紺碧の海を見晴したのは、旣にをとなになつてからのことであつた。快感に混つた驚駭の感に動かされて、私は言つた。全くほんたうだ、いつも學校で敎へられたことは。今日これほど驚かされる位だから、曾て耳にしたものゝ眞の本物に關する私の旣往の信念はどんなにか薄弱であつたに違ひないと。しかし、私はこの經驗の意義をあまりに多く力說したくない。だが、私の驚きに關して別途の解釋は可能である。それは、その時私の注意を引かなかつたもので、また全く主觀的性質を帶び、かつその場所の特異な性質に關聯してゐたものである。

そこで、かやうな總てのドグマは、それらの內容に信念を嚴しく强要する。しかも、信念に對してそれらの各目を立證しないことはないのだ。ドグマは、思想の長い過程の凝縮した結果であることを主張する。その結果なるものは觀察と、また確かに推理とに基づいてゐるのだ。若し人が試みて見るつもりならば、前記の思想過程の結果を受入れる代りに、自らこの過程を經驗し得ることを見せるの

がドグマである。そしてドグマの與へる知識の淵源で、地理學上の記事のやうに自明を缺く點は増補されるのである。例へば、地球は球體の形を持つてゐる。この事實のために擧示される證明は、フウコオ(一)の振子實驗、水平線の現象竝びに地球周航の可能性である。そこで、總ての生徒に世界を周航させることは、當事者皆々がよく知つてゐるとほり、實行されないが故に、學校の敎はそのまゝに信用さるべきだといふことで、人は滿足する。しかし個人的に立てる確信への道のなほ開かれてゐることは誰も知つてゐる。

註(一) Jean Bernard Léon Foucault(1819—68)フランスの物理學者。(譯者)

これと同じ吟味を、宗敎のドグマに適用して見るとしよう。若し信ぜらるべきだといふドグマの主張が、何に基づいてゐるかを尋ねるならば、我々は三つの解答を與へられるが、それらの解答の互に一致し難いことは顯著である。三種の解答はかうだ。ドグマは信ぜらるべき價値がある。何となれば第一に、我々の最初の祖先等が旣にそれを信じたが故に、第二に、我々は證明を所持してゐる、この證明は實にこの上古時代から傳へられて來たものであるが故に、第三に、それの確實性に關して苟しくも疑問を起こすことは禁ぜられてゐるからだ。往昔、この僭越な行爲は非常に嚴烈な刑罰を以て報いられ、今日ですら、社會はこの行爲を再びはじめる人のあるのを好まないのである。

この第三の點は、我々の最も强烈な疑念を起こさせざるを得ない。かゝる禁止は確かに唯一の動機しか持ち得ないのだ。卽ち、社會は宗教のためになされる主張の根據といふものゝ不確實なことをよく知つてゐるといふ事だ。若し根據が薄弱でないとするならば、自ら確信を得ようと望む人の意のまに、適切な材料が極めて容易に配置されるに相違あるまい。そこで我々は、容易に鎭められない疑惑の感を懷いて、他の二辯論の吟味を進めることにする。我々の祖先等が信じたから、我々も信ずるのが當然であると。しかし、我々の祖先等は我々よりも遙に無智であつた。彼等は今日我々が到底承認し難い事物を信じてゐたのだ。そこで、宗教の敎義もまたこのお多分に洩れないものだらうと云ふことになる。彼等が我々に遺した證明は文書に託されてあつて、その文書なるものには信憑され難いことの一切の痕跡を存してゐるのだ。それらの文書は、矛盾、修正、まぎらはしい書込みなどで滿ちてゐる。それらは、實際の信憑すべき證明に就いて語つてゐても、それら自身の確實性が疑はしいのだ。それらのテキスト、又は少くともその內容だけは天啓がその起原であると斷言されたところで、役には立たない。何となれば、この斷言はそれ自身旣にそれらの敎義の一部であり、またそれら敎義の確實性は吟味さるべきものだからである。かつ如何なる命題もそれ自身の證明となることは出來ないのである。

かくて我々は異様な結論に到達する。我々にとつて文化組織に於ける最も重要な意義、卽ち我々のために萬有の謎を解き、かつ我々をして生活の艱苦を諦めさせる知識といふものが、確實性を主張し得る點に於いて最も薄弱であるといふことである。鯨が卵生ではなく胎生であるといふ事實と同じく我々に關係のないものは、この事實以上に良い證明をすることが出來ないならば、我々は到底これを承認する氣にはなり得ないのである。

この事情そのものは極めて顯著な心理學上の問題である。宗敎の敎義を立證することの不可能事に關する前記の意見は、何か新らしいものを含んでゐると思ふべきでない。それは常に感ぜられて來たことであつて、この形見を遺した祖先等に依つてさへ、確に感ぜられたのである。恐らく彼等の多數も我々のやうに、同じ疑念を懷いたであらうが、彼等に加へられた壓迫があまりに强かつたので、それらの疑念を敢て口にしなかつたのである。昔から、無數の人々が同じ疑念に苦しめられて來た、しかし、彼等は信ずるといふ義務に束縛されてゐたればこそ、疑念を甘んじて抑制したのだ。また昔からこの爭鬪のために多數の立派な智者が破滅させられ、また、妥協に依つて出口を求めたその妥協のために多數の人物が憂目を見たのである。

宗敎敎義の確實性のために唱道される論證が、悉く過去に胚胎してゐるとすれば、周圍を見廻して

これらの事柄を一層適切に批判し得る現在も、またかゝる證據を與へることが出來ないかどうかを調べて見るのは當然のことである。若し、かやうな行き方で、宗教組織の統一體の單一な部分から、疑惑の要素を除去することに成功し得るならば、その統一體は無限にもつと信憑されるやうになるであらう。神靈論者の活躍の進入して來る點はこゝである。彼等は個人の靈魂の不滅を確信してゐるのであつて、宗教的教旨のこの一箇條には疑ひを挿しはさむ餘地がないと、我々に論證しようとするのだ。ところで、遺憾ながら、彼等の說く靈魂の現象出現とは、彼等自身の心的活動の所産に外ならぬといふ事實への反證を擧げることに成功してゐないのだ。彼等は最も偉大な人々、最も優れた思想家達の靈魂を呼び出したが、それらの靈魂から與へられた總ての言辭と報告とは馬鹿げてゐると共に甚だしく無意義であつて、吾人はそれらの靈魂を呼び出した人々の仲間に順應する能力が靈魂にあるといふ事以外には、信ずべきものは何も發見することが出來ないのである。

玆にこの問題を言ひ拔けようとする二つの企圖を述べなければならない。兩者共に狂氣じみた努力だとの感を與へるものである。その一つはその性質上、高壓的であり、古いものである。他の一つは巧緻であり、近代のものである。第一の企圖は、早い頃の教父の『不合理なるが故に余は信ず』(“Credo quia absurdum”)である。それは宗教的教義が理性の管轄區域外にある、卽ち、教義は理性の上に

在るといふ意を示すものであらう。その教義の眞理は衷心から感ぜらるべきもので、これを理解する必要はないとの意味だ。しかし、この信條（クレドー）はたゞ自發的告白として興味あるだけのことで、命令としては拘束力を有してゐない、私は如何なる不合理でも信じなければならないのであらうか。若し信じないでも可いならば、何故にこの一つだけを信じなければならないのか。理性以外に是非を問ふものはないのである。そこで、若し宗教的教義の眞理が、その眞理の證據となる内的經驗に依るものならば、さやうな稀有の經驗を得ることのない多數の人々を納得させるものは何であるか。吾人は總ての人々に、彼等の有する理性の能力を行使することを期待し得るが、全然少數の人々に對してのみ存在する根據の上に、總ての人々に適用すべき義務を提唱することは出來ない。宗教教義が實際の眞理だとの不動の確信は、——それは君を深く感動させた恍惚狀態から君が贏ち得たものであるが——それは他の人々に對して果して如何なる意義を有してゐるのか。

第二の企圖は『かのやうに』"Als ob"（1）の哲學のそれである。それはかう說明する、我々の心的活動に於いて、我々はそれの無根據を、またばかばかしい事を、十分に知つてをりながら、純粹に假定を下すものであると。それらは『虛構（フイクチヨン）』と稱せられるが、我々は結局一種の實際的な動機から、これらの虛構を信ずる『かのやうに』振舞ふことになる。このことは、宗教的教義が人間社會を維持

『不合理なるが故に余は信ず』の信條とあまり隔りはないものだ。だが、『かのやうに』の哲學の主張は、たゞ哲學者のみがなし得たものであらう。哲學の策略に左右されない思想を懷抱する人人は、到底それを承認することは出來まい。不合理とか、非論理的とかいふだけで、彼に關する限りでは、最早それ以上に何も言ふことはない。人はその平常の活動にさへ要求する確實さを頗る重要な利害關係ある事柄に於いてなしで濟ますとは考へられない。これに就いて私は私の子供の一人を思ひ出すのだ。この兒は幼少の頃から特に現實感の強いので異なつてゐた。さて、子供等はお伽噺を聞かされた時、みんな夢中になつて耳を傾けてゐたが、この兒は乘りだして尋ねるのであつた、それはほんたうのお話かと。さうでないと言ひ聞かされると、彼は輕蔑の樣子を以て、他へ向いてしまふのであつた。だから、『かのやうに』の哲學の擁護あるにも拘らず、人々は宗敎上のお伽噺に對して、やがて同樣に振舞ふだらうと思はれるのである。

註（一）Hans Vaihinger が一九一一年に發表した Philosophie des Als ob. 森鷗外にこの論に即したる小説『かのやうに』（大正三年四月）あり。（譯者）

（二）私は『かのやうに』の哲學の著者を、他にも類似の思想家はあるが、或る見地の代表と成しても不公平

でないつもりである。(H. Vaihinger. "Die Philosophie des Als ob," 一九二二年第七及び第八版六八頁)『我々は虚構として、公平な理論上の働きを數へいれるばかりでなく、最も高尚な心の人々から流出する概念構成をも數へ入れるのである。それらの構成に人類の最も優秀な人々が執着し、また彼等はそれらを奪ひとられることを默許しないのである。それに、それらを奪ひとらうとも我々は思はない——むしろ、實際的の虚構として、我々はそれらをそのまゝにして置くのである。併しそれら虚構は理論上の眞理としては滅び去るのである。』C. K. Ogden 英譯 "The Philosophy of As if," 四八頁)

しかし、現在の人々はなほ全く異なつた振舞をしてゐる。さうして、過去の時代に於いては、宗教的觀念が明かに確實性を缺いてゐるにも拘らず、極めて力強い影響を人類に及ぼしたのである。このことは心理學上の新らしい問題である。これらの教義が有する固有の力は何處に存するのか、また理性の認知には無關係のまゝに效力を保つてゐるのは如何なる事情によつてか——我々はそれらの點を尋ねなければならぬ。

第六章

我々はこれら二つの問題に對する解答の道を十分に開拓したことゝ思ふ。それは我々が宗教的觀念の心理的起原に留意するならば明かになるであらう。これらの觀念は、ドグマであることを公言し、經驗の剩餘でもなければ、また熟考の究極の結果でもないのである。宗教的觀念は錯覺(イルージョン)である、人類の最も古い、最も力强い、かつ最も頑固な願望の達成なのである。宗教的觀念の力の祕密は、これら願望の力なのである。嬰兒期の賴りなさの恐ろしい感銘が、庇護――愛に依る庇護――の必要を生じさせ、その庇護は父が與へるといふことを我々は旣に知るのである。また、この賴りなさが全生涯を通じて繼續するものであるとの發見が父の存在――この時のものは一層力あるもの――に執着するの必要を惹起させたことも、旣に我々の知るところである。かくて神的攝理の慈悲深い法則は、生活の危險に對向して我々の危惧を輕減し、道德界の秩序の設定は、人類の文化內に於いて、兎角達成されずに置かれがちだつた正義の要求の成就を保證し、剩へ來世に及ぶ現世の生活の延長は、これの願望成就のために、局部的また現世的な裝置を準備するのである。人間の好奇心を誘ふやうな問題、例へ

ば宇宙の起原だとか、肉體と精神との關係だとかいふ問題に對する解答は、この組立の土臺となつてゐる根本的假定に從つて發生してゐるのである。父コムプレクスから生ずる嬰兒期の矛盾が全然壓服されることは到底あり得ないにしても、それらの矛盾から解放されるならば、そしてそれらの矛盾が萬人に承認される解決を與へられるならば、それは個人の精神にとつて偉大な慰藉であることを意味する。

宗教的觀念は錯覺であると言ふにあたつて、私はこの語の意義を定めなければならない。錯覺は誤謬と同一でない、いや、それは必ずしも誤謬ではないのである。例へば、害蟲は糞から發生するといふアリストテレース Aristoteles の所信は、無智の人々の今なほ固執してゐるところであるが、誤謬であつた。同樣に、脊髓癆は房事過度の結果であるといふ前時代の醫師達の所信も誤謬であつた。これらの誤謬を錯覺と呼ぶことは妥當であるまい。他方、インドへの新航路を發見したといふ事は、コロムブス Columbus の方にあつては錯覺であつた。この誤謬に於いて、彼の願望が演じた役割は極めて明瞭である。インド・ゲルマン語系の民族が文化を作り得る唯一のものであるといふ國家主義者達の或者の陳述や、或は嬰兒には性的性質がないといふ所信——これは獨り精神分析が論破したところである——なども錯覺と言へる。人々の願望に由來するといふことが、錯覺の特質である。この點に

於いて、錯覺は精神病學の妄覺に近いものであるが、後者の一層複雜な組織は全く別として、これと妄覺とは區別さるべきものである。妄覺にあつては、我々が重きを置いた要點と言ふは、現實との矛盾である。ところが、錯覺は必ずしも虛僞であることを要しない、換言すれば、實現されないこと、或は現實と矛盾することを要しないのである。例へば、貧しい少女は、王子が現れて彼女を連れ歸るといふ錯覺を持つかも知れない。それはあり得ることである、また曾てこれに似たやうな事の起つたことがあるのだ。救世主が現れて黃金時代を創建するといふのは、前の例に比して、甚だしく有りさうにもないことだ。吾人は個人的態度に從つて、この信念をば錯覺として、若しくは妄覺に類似のものとして類別するであらう。眞實になつたといふ錯覺の例はこれを發見するに容易ではないが、しかし總ての金屬を變じて黃金にすることが出來るといふ錬金術家の錯覺はその一例となり得る。夥しい黃金を、出來るだけ多くの黃金を得ようとする慾望は、富の條件に對する我々の近代的洞察に依つて著しく控かれたとは言へ、化學は金屬を黃金に變化することを不可能とは考へないのである。かく我我は願望成就が信念の誘因の顯著な要素である場合に、この信念をば錯覺と稱すると同時に、錯覺そのものが現實との關係を無視すると同樣に、信念と現實との關係を問はないのである。

この概觀の後、再び宗教的教義の方へ轉じて見るならば、その教義は總て錯覺であるといふこと、

その敎義は吟味を許さないといふこと、また何人と雖もその敎義を眞實なものと考へ、若しくはこれを信ずるやうに强ひらるべきでないと言ふ事を繰返し得るのだ。宗敎的敎義の或ものは極めて眞實らしくなく、また我々が世の中の現實に就いて努力して發見した如何なるものとも調和しないから、我我はそれらの敎義を――心理上の差異は適切に斟酌して――妄覺に喩へることが出來るのだ。大抵の宗敎的敎義の眞實價値に就いては、我々は判斷することは出來ない。それらの敎が證明されないと同じくまた論破されることもないのだ。我々はまだ批評的に宗敎的敎義に近づくことを殆ど知らないのである。宇宙の謎は、我々の探究に對して只徐ろに洩らす所があるのみだ。科學は多くの問題に關して未だ解答を與へることが出來ないのだ。しかし、科學的作業は、我々が外的現實に關する知識を得るための唯一の方法である。また、直覺力若しくは精神昏迷に何物かを期待することは錯覺に過ぎない。それらは我々自身の心的生活の顚末――それを解釋することは困難である――その外に何物をも我々に與へ得ない、また宗敎の敎義の方では手輕に答へられてゐる疑問に關する知識を與へることが出來ないのである。吾人自身の勝手な活動を以て間隙を塞ぐことは無責任であり、また吾人の個人的評價に從つて、宗敎的體系のかの部分やこの部分が多少承認され得ると言明することも無責任であらう。これらの問題は宗敎的體系にとつて、あまりに重大――神聖過ぎると言つてもよからう――である。

この點に就いて異議を挾まれる事だらう。――さて然らば、宗教の主張が理性のために論破される筈はないといふことを、意地悪い懷疑者さへが容認するならば、それらの主張は、傳統や、人々の同意や、またはそれらが與へるあらゆる慰藉など、それほどの味方を有してゐるのであるから、何故私はそれらの主張を信じてはならないのかと。全くその通りだ。何人と雖も強ひて信仰させられる筈がないと同様に、また何人と雖も強ひて信仰させられない筈もない。だが、君はさうした辯論を以て、正しい推理の道を辿つてゐるのだといふやうな考に誤られてはならない。曾て手輕にやれる論迹の場合があつたとするならば、これが卽ちそれである。無智は無智である、如何なる物でもこれを信ずるといふ道理は、決して無智から生ずるものでない。思慮ある人ならば、誰でも信仰以外の事柄に關してかやうに輕々しく振舞はぬであらう。またその意見なり、その選んだ態度のために、かやうな薄弱な根據を置いて滿足してゐることはあるまい。ところが、至高、至聖の事に於いてのみ、彼はかやうな有樣を許すのだ。眞實のところ、かやうな有樣といふものは、人が長い間自ら宗教と緣をきつて來た後に、なほ宗教に縋つてゐるといふ信仰に自らを欺き、或は他の人々を瞞着しようとする試みに過ぎないのである。宗教問題に關する場合には、人々は不誠實と智性上の非行とのあらん限りの種類を犯すものだ。哲學者達は言語の意味を伸ばして、殆ど本來の意味が少しも保留されてないまでにする。

彼等は自ら創造した或曖昧な抽象的概念を『神』と稱して、世間の前に自然神教者(一)とか、信者とかの風を装ふのである。彼等の説く神は實體のない影に過ぎないものであり、最早宗教的教義を有する偉大な人格でなくなつてゐるにも拘らず、彼等は一層高尙な、一層純粹な神の觀念に到達したと誇ることさへある。批評家達は頑張つてかう言ふのだ、宇宙を前にして人間の無意義、無力の氣持を自白する者は、『信心深い』のだと。だが、宗教的情緒の本質を構成するものはこの感情ではなくて、寧ろこの感情から救はれようとする次の手段、即ちそれに對する反動なのである。これに反して、更に一歩を進めない者、言ひ換へれば、人間が宇宙に於いて演ずる無意味な役割に甘まつて默從する者は言葉の最も正しい意味に於いて無宗教なのである。

註(一) 自然神敎とは、萬有の大原因である唯一の神を認め、その神は自然の法則によつて宇内を支配するが、宇内の上に超越すると主張する宗敎を言ふのである。(譯者)

眞理としての宗敎的敎義の價値を評價することは、今の探究の範圍の事でない。我々は心理學的に考究した上で、宗敎的敎義を錯覺として認識したことだけで十分である。しかし、我々はこの發見が多數の人々にとつて最も重要な問題と思はれるに相違ないものに對する我々の態度に、强く影響する事實を隱蔽する必要はない。我々は大略、如何なる時代に、また如何なる人々に依つて、宗敎的敎義

が構成されたかを知つてゐる。若し今我々が如何なる動機からこのことが生じたかを知るならば、宗教問題に對する我々の態度は目に見えるほどの變化を呈するであらう。我々は獨語する――若しこの世界と慈悲深い天意との兩者の創造者である神があるならば、また若し道德的世界秩序と來世とがあるならば、眞に全く心地好いことであらう。しかし同時に、このことは總て自分達が自ら願ふべきだといふのは全く妙なことだ。さうして、若し我々の憐れな、無智な、不自由な祖先等が、これらの困難な宇宙の謎すべてを解くことに成功したとすれば、それは一層妙なことであらう。

第七章

宗教的敎義が錯覺であることを認識して來ると、我々は直にその先の問題に對向するのだ。卽ち、我々が高く評價し、かつ我々の生活を管理させる他の文化的所有は、恐らく同一性質のものであるまいか。我々の政治上の制度を規定する假定は、同樣に錯覺と呼ばれるものでなからうか。更に我々の文化に於ける性の關係が一つ若くは一聯のエロティックな錯覺のために擾されることは事實であるまいか。さて、我々の疑惑が一たび發生した以上は、尋ねるに躊躇せぬであらう、科學上の仕事の觀察と推理とを應用して、客觀の現實に關する何物かを發見し得るといふ我々の確信に、何等か一層良い根據があるかどうかと。我々が自分自身の性質を觀察することを、或は推理の過程をそれ自身の批判の下に置くことを、引留めなければならぬ何物もないのである。こゝに至つて一聯の疑問が現れるので、それらは歸着する所、或『世界觀』を構成するに當つて、決定的に重要なものでなければならない。なほ我々は、かやうな努力が徒勞となるまい、またそれは少くとも幾分かは我々の疑問を正當と證するであらうと推察する。しかし、本書の著者は、かゝる廣い範圍の仕事に着手する手段を有して

ゐない。たゞ必要に逼られて、著者は仕事を限定して、これらの錯覺のうちのたゞ一つの錯覺、卽ち宗教の硏究を爲すのである。

然るに我々の反對者の高聲は、我々に止めよと命ずる。我々は自分達の違背を辯明せよと要求されるのだ。――

『考古學上の仕事は、固より大いに稱讃すべきものであるが、若しそのために、人の居住地を掘つて行く結果、地面が崩れて住民がその下に埋沒されるやうなことが起こるとすれば、誰も發掘を試みないのだ。宗教の教義は、吾人が何か他の問題に就いて悧巧ぶれるやうには、これに就いて悧巧ぶれない問題である。我々の文化は、それら教義の上に築きあげられてゐるのである。詳言すれば、人間社會を保存することは、人類の大多數がこれら教義の眞理を信じてゐるといふ假定の上に基づくのである。だから、若し大多數が、全能にして全く正しい神も、神聖なる世界秩序も、また來世も存在しないことを教へられるならば、彼等は文化の法則に服從するの義務を免ぜられたと感ずるであらう。禁制もされず、恐怖もないならば、誰しも非社會的な、利己的な本能のまゝに動いて、自己の力を試みようと勉めるであらう。幾千年に亙る文明の所爲に依つて驅逐した混沌狀態は再びはじまるであらう。人は宗教が眞理を所有してゐないことを知つてゐるとしても、またそのことを證明し得るとして

も、その事實を隱蔽し、かつ『かのやうに』の哲學が要求するやうに振舞ふべきである――しかもこのことは、如何なる者をも悉く保護するといふ利害關係からである。宗教の教義の無意義を說くことの危險を離れて見ても、それを爲すことは無益の殘忍さでもある。無數の人々は宗教の教義に一つの慰藉を見いだすのであり、また、その教義の助けがあるばかりに生活に堪へ得るのである。貴方は彼等を支持するものを奪はうとするが、しかもその代りに與ふべき更に良いものは何も有つてゐないではないか。今までに科學が非常に多くの事を成就して來たが、假令科學が更に一段と進步してゐるとしたところで、それは人々を十分に滿足させるものであるまい。人間はなほ他の緊急已むを得ない要求を有つてゐる、それらの要求は到底冷かな科學の力に依つて滿足させらるべきものでない。然るに、頗る奇妙なことには――率直に言へば、次のことは矛盾の頂點である――人間の生活に於いて、どれほど叡智が本能の生活に面して退却するかを常に力說して來た心理學者が今や貴重な願望滿足を人々から奪はうと努力し、その代りに智的な性質の補償を人々に與へようとするのだ。』

一時に何といふ多數の批難であらう！　とは言へ、私にはそれらの總てを否定する用意がある。なほそれ以上に、文化が宗教に對する現在の態度を拋棄するためよりは、それを保持するために一層大な

る危險に陷るといふ主張を辯護するだけの用意もある。だが、どの點から答へはじめてよいのやら、私には能く分らない。

先づ、私自身が私の企圖は全然無害であり、また危險もないと考へるといふ確信を以て答へよう。この度は、智性の買被りは私の方にはない。果して世の人々が反對者の說くやうなものであるならば――私はそれに反對しようと思はない――熱誠な信者が私の論證に壓倒されて、信仰を阻まれるといふ虞れは決してない。剩へ、私より先に、他の優れた人々が更に一層完全な、有力な、胸に徹するやうな、方法で語らなかつたと言ひはしなかつた。これらの人達の姓名はよく知られてゐる。私は彼等を引用しまい。私は彼等の仲間のうちに、自分自身を數へたいのだといふ印象を與へたくないのである。私は單に偉大なる先輩達の批判に對して、或心理學上の根據を附加したに過ぎないのであつて、私の敍說に於いて新らしいものと言へば、これだけである。この追加こそは、以前の企圖が生じ得なかつた效果を生ずるであらうとは、期待さるべくもない。確にこの點に於いて、私がそれらの企圖の無效なことを確信してゐるくらゐならば、何故にかやうな事柄を書くのかと尋ねられるかも知れない。しかし、我々は後になつて、この點へ引返すことにしよう。

本書に害はれる唯一の者は私自身であらう。私は淺薄、狹量、理想主義及び人類の最も高尙な興味

に對する理解の不足、などの頗る不愉快な非難を聞かなければなるまい。とは言へ、一方に於いて、これらの抗議は私にとつて新らしいものでない。他方に於いて、私は尋ねたい、若し人が、既に若い時分に於いてさへ同時代の人々の不快に抵抗することを覺えたとすれば、やがて總ての厚遇も冷遇も及ばないやうになることが確かである。老年期に到つて、人に不快な顏をされるくらゐは何であるかと。往時には事情が異なつてゐた。その頃、かくの如き言辭を吐けば、その人の現世生活は正確に縮少され、來世の個人的經驗を速かに得る機會となつたのであつた。けれど、重ねて言ふが、それらの時代は過ぎ去つて、今日では著者でさへ、危險な目にあふことなく、かやうな事柄を書き得るのである。せいぜい起こりさうな事は、何處かの國に於いて、その著の飜譯または頒布が禁ぜられることであらう――さうして、勿論このことは、自國の文化の高い標準を確信してゐるやうな國に於いて、兎角起こりがちである。しかし、願望拋棄、或は運命への默從を察して見るならば、このこともまた寛容し得るに相違ない。

次に私が問はうと思つたことは、この書の出版は、結局、或害をなすのではないか、但し、人にではなく、一事、卽ち精神分析の主張に累を及ぼすのではなからうか、と言ふことであつた。何となれば、精神分析は私の創意に成つたものであつて、それに對して夥しい疑惑と惡意との示されたことは

これを否定し得ないからである。そこで、若し私が今かやうな不愉快な陳述を提出するならば、人々は直に彼等の感情を私自身から精神分析へ轉ずるであらう。彼等は言ふであらう、今や精神分析の行先を知ることが出來よう。假面はとれたのだ、如何にも我々が常に想像してゐたとほり、それは神及び倫理學上の理想の否定に歸着するのである。この發見を防遏するために、精神分析は世界觀を持ちもせず、また持ち得ないのだと、我々に信じさせてゐたのであると。

かやうに騷ぎ立てられることは、私にとつて全く不愉快である。それは私の研究家仲間のためであつて、それらのうちの幾人かは、宗教上の問題に就いて全然私と態度を一にしないのである。とは言へ、精神分析は既に多くの難問を勇敢に凌いで來たので、今、この新らしい難局に臨まなければならぬのだ。實際、精神分析は一箇の研究法――例へば、微積分學のやうな公平な道具であるのだ。たとひ物理學者が、微積分學の助けによつて、一定の時期に達すれば地球は滅亡するといふことを發見したとしても、人は破壞的傾向を微積分學そのものに歸したり、またその發見を理由として、この學を擯斥することをなほ躊躇するであらう。私が宗教の眞理價値に反對して、こゝに述べたことは、少しも精神分析の支持を必要としなかつた。反宗教の意見は、精神分析が生れて來た時よりも遙か以前に他の人々に依つて述べられたものである。若し人が精神分析法を應用して、宗教の眞理に關する新ら

しい論證を發見し得るならば、それだけ宗教にとつてはなほ更惡いことになる。しかし、宗教の擁護者達は宗教的教義の情緒的意義を十分に評價するために、對等の權利を以て精神分析を利用するであらう。

そこで、その擁護策に就いて說き進めよう。明かに宗教は人間の文化に對して偉大な奉仕をなした。宗教は非社會的な本能の抑制に關して多くの貢獻をしたことはしたが、やはりまだ十分でない。幾千年間、宗教は人間の社會を支配して來た、成就し得るところを示すための時間は十分にあつたのである。若し果して宗教が、人類の大部分を幸福にし、彼等を慰藉し、生活に服從させ、また文明の支持者とすることに成功したとすれば、誰しも現在の事の變更に努力しようとは夢想せぬであらう。だがこの代りに我々の見るものは何か。我々の見るものはかうだ。驚くべきほどに多數の人々は、文明を不滿に思ひ、その內に在つて不幸であり、また文明をば振捨てなければならぬ軛と感じてゐる。これらの人々は、この文明を變更するか、さもなければ文明に對する敵意を抱いて、文明に關しても、或は本能抑制に關しても、更に何事をも爲さないほどである。この點に於いて抗議が出るであらう。この事情の起こつたのは、科學の進步といふ歎かはしい影響の故に、宗教が大衆に及ぼす勢力の一部を失つたといふ事實に歸着するのであると。我々はこの認容とそのために述べられた理由とを書き留

めて置いて、後に我々自身の目的のためにそれを利用しよう。だが、抗議そのものは、何等の力をも持たないのである。

概して人々は現在よりも、宗教的教義が無限の勢力を保持してゐた頃のはうが幸福であつたか、どうか、それは疑はしい。確に彼等は現在よりも道德的ではなかつた。彼等は常に如何にして宗教上の戒律を外面化し、それに依つて戒律の意圖を骨拔にすべきかを會得してゐた。しかも、宗教上の歸服を强要しなければならなかつた僧侶等も、彼等と妥協してゐたのである。神の慈悲は正義の上に制限の手を加へなければならない。人が罪を犯した、それから供物を捧げ若しくは苦行をした、そこでこの者は自由になつて、新たに罪を犯すのであつた。ロシアの神秘教は、罪は神恩の祝福を十分に享受するためには缺くべからざるものであり、從つて罪は本來神意に適ふものであるいふ素晴しい結論に到達してゐる。周知のとほり、僧侶等がなし得たのは、人間の本能に對して、これらの大讓歩をなすことによつて、大衆を宗教に服從せしめることに過ぎなかつた。こゝに於いて決定された、獨り神のみが强くかつ善良であつて、人間は弱くかつ罪深いと。不德義は、德義と同樣に、常に宗教に支持を見いだして來たのである。若し人々の幸福を增進させ、彼等を文明に適合させ、かつ彼等を道德的に支配することなどに關する宗教の成就が一段良いものでないならば、茲に、宗教が人類に必要なもの

であると考へることは正しいかどうか、また我々の文化の要求を宗教に基づかせることは賢いやり方であるかどうかといふ問題が生ずるのだ。

我々は現在の事態の明白な特徴を考究して見よう。宗教が最早昔と同じ勢力を人々の上に有しないといふ容認を我々は聞いた（こゝではヨーロッパのキリスト教文化に就いて言つてゐるのである）。そしてこのことは、宗教の約束する所が減少したからではなく、約束が人々に信じ難いものと思はれるからである。我々はこの變化の理由が――これが唯一の理由であるまい――人間社會の上層に於ける科學的精神の增加に在ることを承認しようではないか。批評は宗教的文書の確實性の穴探しをなし、自然科學はそれらの文書に含まれた錯誤を暴露したし、比較研究法は我々の崇める宗教的觀念と、原始時代及び原始人の心的生產との間の致命的類似を明かに示した。

科學的精神は現世の問題に對して特殊な態度を起こす。宗教の問題に面する場合、科學的精神は暫らく停止し、次いで逡巡するが、結局こゝでもまた閾を越えて進むのだ。この過程には決して停止がない。知識の所產が人々の手に入り易くなればなるほど、宗教的信念の衰頽は愈々廣きに亙るのだ。最初は宗教的信念にある古臭い、如何はしい表現の衰頹だけであるが、やがて、またその根本的假定の衰頹となるのだ。ディトン（一）に於いて猿の審問を開いたアメリカ人だけが、動搖のない所を見せ

たのだ。他所には必然の變遷が、姑息な手段と不誠實とに依つて成されるのである。

註（一）「デイトンに於いて猿の審問云々」といふのは、米國の政客ブライアンが關係した有名な裁判事件のことを言ふのである。米國テネシイ州デイトンの學校敎師スコープスといふ人が、敎場で進化論に據つて人類の由來を說いたのが問題となつたのだ。同州の法律は、人類の由來に就いて、バイブル以外の說を述べることを禁じてゐるのだ。そこでスコープスは法廷へ引張り出され、雄辯家として有名なブライアンは宗敎的信念の擁護とスコープス彈劾とのために奮起した。結局、スコープスは罰金百ドルを納めることになつて事件は落着した。裁判は一九二五年七月中の事で、これが結了した後、幾許もなくブライアンは死去した。だから、彼が公衆の面前に於いて活動した最後は、この奇異な——寧ろ滑稽な裁判事件に關する時であつたのだ。(譯者)

文化は敎養ある人々や頭腦を働かせる人々を殆ど恐れるに及ばない。彼等の場合にあつては、禮文ある行動の基となる宗敎的動機が衰頽しても、その代りに他の非宗敎的動機が目立たぬやうに置換へられるであらう。その上、彼等の大部分は、自らの文化の支持者である。しかし、確に文化の敵となるべき無敎養な、壓迫されてゐる大衆は恐ろしいのである。人々は最早神を信じないといふことを、彼等が發見しない間は、萬事好都合である。だが、確かに彼等はそれを發見する、たとへ私のこの著書が公刊されなかつたとしても、彼等はそれを發見することであらう。彼等は科學思想が人々に生ぜ

しめる變化の過程を彼等自身に生ずることなく、科學思想の結果を何時でも受け容れるのである。これらの大衆が、文化に對する敵意を以て、彼等の取締人のうちに發見した弱點を襲つて來るといふ危險があるではなからうか。若し、神に禁ぜられたことではあり、かつ現世若しくは來世に於いて必ず復讐されるといふ理由だけで、隣人を殺してはならないといふ事であり、次いで神なるものは無いから、神罰を恐れる必要はないといふことになつたならば、確かに君は躊躇なく人を殺すであらう、さうして、殺人を妨止するものは、たゞ現世の强制力のみだといふことになる。それ故に、これらの危險な大衆に對する最も苛酷な禁壓竝びに心的覺醒のあらゆる機會を用意周到に排除することか、或は文化と宗教との關係を根本的に修正することか、孰れかの必要が生ずるのである。

第八章

この最後の提言は、何等、特殊の困難を伴はずに履行され得ると思はれよう。如何にも、それは多少の拋棄を意味するであらうが、しかし吾人は恐らく失つた以上のものを取得し、また、更に大なる危險を避けられるであらう。だが、人々は恰も文明がそのために、なほ更に大なる危險を蒙る虞れでもあるかのやうに、これを恐ろしがるのである。聖ボニファチウス(一)がサクソン人に依つて神聖なものとして尊ばれてゐた樹を伐り倒した時に、周圍に佇んでゐた者共は、この暴擧の結果として何か恐るべき出來事が起こると豫期してゐた。が、何事も起こらなかつたので、サクソン人は洗禮を受けたのであつた。

註（一）聖ボニファチウス（Sankt Bonifazius, 680—754）は英國のサクソン系の家に生れ、ドイツに於いてキリスト敎布敎のために粉骨碎身し、遂に異敎徒のために殺された名僧である。彼が無智蒙昧の人々を集め、彼等の神聖視する樹木を、手づから伐り倒して、キリスト敎の優秀尊嚴の實を示したといふ話は有名なものである。（譯者）

己れが憎むもの、己れの邪魔になるもの、或は己れの切望する財産を持つてゐるもの、さやうな隣人を殺すこと勿れ、といふ戒律を、文明が設定したことは、明かに人間の共同生活のためであつて、この設定がなかつたならば、共同生活は行はれなかつたらう。何故かと言ふに、殺人者は殺された者の縁者の復讐と、彼がかやうな狂暴行爲を振舞つたと同じ程度の内心の傾向を感ずる他の人々の祕密の嫉妬とを、わが身に引受けるやうになるからである。かくして彼は自己の恨みを晴した喜び、或は掠奪品を決して長くは樂しめないことにならう。また遠からず自己が殺されるといふあらゆる豫想をもつことにならう。假令彼はその非凡の力と用心とに依つて、一人々々の敵に對して、身を護ることが出來るにしても、これらの弱い相手の團結に對しては屈服しなければならぬことにならう。若しかかる團結が作られないならば、殺人の止む時はなく、遂に人々は互に根絕し合ふことにならう。かうなると、個人と個人との間に於ける事態は、コルシカ島に於いて今なほ家族と家族との間に行はれてゐるもの――それ以外では、國民と國民との間にのみ殘存してゐるもの――と同じくならう。生活の不安全、卽ち萬人に對する一樣の危險が、こゝに人々を一つの社會に結合する、そしてその社會は個人が人を殺すことを禁じ、かつこの禁止を犯す者を、社會の名に於いて殺す權利を社會自ら保留するのである。これが正義であり、また刑罰であるのだ。

とは言へ、我々は殺人禁止の合理的根據を他の人々に告げることなく、却つて神がその禁止の創造者であると言明するのだ。かくして、我々は敢へて神の意向を推測して、神もまた、人々が互に殲滅し合ふことを欲しないと見るのだ。かく振舞ふことに依つて、我々は文化上の禁止に全く特殊の嚴正さを賦與するが、同時にその禁止の遵奉をば、神を信仰することに頼らしめるといふ危險を冒すのである。若し果して我々がこの手段を撤廢し、最早神に我々自身の願望を負はすことなく、文化上の禁止に關する社會的證明に滿足するならば、如何にも我々は禁止の神聖さを拋棄することになるが、しかしまた、我々は禁止の存續を危くすることを避けるのである。しかも我々はその上、何か他のものを取得するのだ。神聖また不可侵性の特性――後生心の特性と言つてもよい――は、傳播或は感染といふやうなものに依つて、僅かの重要な禁止から他の一切の文化制度、法則、訓令などへ伸張された。しかし、往々、後光はこれらの制度などにあまりふさはしくない。それらの制度、法則などは、各々の起原の時と場所とに據つて、相容れない決裁をなすために互に無效にし合ふのみならず、このことから離れて見ても、それらは人間の缺點の徵證悉くを洩してゐるのである。誰れでもそれらのうちに、目先の見えない憂慮の成果であり、狹少な利害の表現であり、或は不適當な假說の結果であるに過ぎない事柄をば、容易に認めることが出來る。それらを取扱はねばならぬ批判もまた、一層正當と

認められた文化上の他の要求に對する人々の敬意を、好ましくないほどに減ずるのである。神自らが制定したものは何か、また全權を有する議會若しくは最高司法の判決の權能に由來するものは何かを決定することは、至難な仕事であるが故に、神を全然問題外に置き、かつ一切の文化上の法則制度の起原が純粹に人間界にあることを正直に承認するはうが確かに便宜であらう。さうすると、それらが神聖を主張すること〻共に、これらの法則條例の峻嚴にして不易な性質もまた止むであらう。人々はこれらの法則條例が、彼等を支配するためといふよりは寧ろ、却つて彼等の利益に仕へるために制定されたことを篤と領解し、從つて彼等はそれらに對して一層親善な態度を取り、かつそれ等の廢止を圖る代りに、改善のみを目的とするであらう。このことは文化の課する負擔を負擔とせぬやうになる途上の重要な進步であらう。

しかし茲に、文化法則の純然たる合理的基礎、卽ちそれらは社會の必要に由來するといふ事の我我の辯明は、不意の疑惑のために妨げられるのである。我々はその例として殺人禁止の由來を選んだ。だが、我々のそれに關する說明は、歷史上の事實に符合するであらうか。我々は符合しないと危ぶむのだ。それは單に純理的構成に外ならぬもの〻やうに思はれる。精神分析の助けに依つて、我々は人間の文化史に於けるこの點を研究した、そして我々はこの研究に支持されて、實際この事はかくの如

くに起こらなかつたことを言はなければならないのだ。現代に於ける人々にあつてさへ、純粹に合理的な動機は、情熱的衝動に對して、殆ど役にたゝぬものである。して見れば、原始の動物的人間にあつては、合理的動機は、どれほど微力なものであつたことであらう。恐らくは現今でさへ、若しさまぐ\の殺人行爲のうちに、重大な結果を來すべき不可抗の情緒的反動を喚起する一殺人行爲――最初の父殺し――それがなかつたならば、原始人の後裔は禁制なしにやはり互に殺し合ふであらう。その情緒的反動から、人を殺す勿れ、といふ戒律が生じたのだ。そしてトーテム崇拜にあつては、この戒律は父代償に限られてゐたが、後に至つて他のものにまで押し及ぼされた、しかし今日と雖も、この戒律は例外なく遵奉されてはゐない。

こゝで私は繰返すには及ばないが、嘗て論證したとほり、最初の父なるものは神の原型であり、後代の人々が手本として自分達の神の姿を構成したモデルであつた。だから、宗教の說明は正しいのである。神は實際にかの禁止の起原に交渉を有つてゐた。が、禁止を成立させたのは神の威光であつてある。何が社會の必要であるかといふ事の洞察ではなかつた。その上、人間の意志を神に歸することの過程は十分に證明されてゐる。何故かと言ふに、人々は殘虐に父を排斥したことを知ると、その暴擧に對する反動から、將來父の意志を崇敬する決心を固めたからである。それ故に、固より幾分かは改作さ

れ、變裝された形に於いてゞはあるが、宗教的敎義は歴史的眞實を示してゐるのである。それを否認するものは我々の合理的說明である。

こゝで、我々は宗教的觀念の遺寳が、願望充足ばかりではなく、重要な歴史上の記憶をも包含することを認める。過去と現在とのこの結合は、何といふ無比な、何といふ豐富な力を宗教に賦與することであらう。しかし、類推の助けに依つて、我々は問題の他の見解への道を用心深く探ることが出來よう。觀念をそれの生立つた土地から遠方へ移植するのは感心したことでないが、我々はこの類推を構成する類似點を指示せざるを得ないのである。我々は子供が、幾分か神經症と見らるべき狀態を經過するのでなければ、文化へ向つての發達を能く完成し得ないことを認めてゐる。その故は、子供が後に至つて利用すべくもない本能的衝動をば、合理的な心的努力に依つて禁壓し得ないで、寧ろ抑壓の働きによつて阻止するからであり、またそれらの抑壓の蔭には槪して危惧動機が存在してゐるのだ。これらの兒童神經症の大方は、成長するに連れて自然に克服されるものであるが、殊にこれが嬰兒期の强迫神經症の成行である。克服されなかつた神經症は、更に後に至つて、精神分析療法に依つてこれを消散することが出來る。吾人は丁度それと同じ樣に假定すべきだらう、人類は一樣に、幾時代を通じての發達中に、神經症に類似する狀態を經驗する、そしてこのことは兒童神經症の場合と事情を

同じくすると。何故かと言へば、人類が蒙昧でありまた智力の微弱であつた時代にあつては、人間の共同生活に缺くべからざる本能自制をば、純粹に感情的手段に依つて成就したからである。ところで、古代に行はれたこれらの抑壓に似た過程の殘滓は、長く文明に纏りついて來た。かやうに、宗教は人類の普遍的な强迫神經症であらう。それは嬰兒期の强迫神經症と同樣に、エディポス・コンプレクス、卽ち父との關係に胚胎したものである。この考方に依つて吾人は、宗教が成長過程の運命的な冷酷さを以て拋棄されなければならぬことを、また我々が丁度今、この發達段階の半ばにゐることを、豫言しても宜しからう。

我々は分別ある敎師に倣つて、我々の行動をとるべきである。その敎師とは、彼が直面する新らしい發達に逆ふことなく、却つてそれを助長し、またその突貫ける力を導かうと勉める人である。如何にも、この類推は、宗教の本質を盡したものでない。若し宗教が、一方に於いて、個人の强迫神經症にのみ喩へ得る强迫性的限界を伴ふとすれば、他方に於いては、例へば我々が單獨な形ではマイネルト氏錯亂症（アメンチア）（一）にのみ見るやうな願望錯覺の一組織を包含する。その願望錯覺の組織は、現實と兩立し難い至幸の幻覺的混亂狀態である。尤も、これらのことは單なる比較に過ぎないが、しかしその助けに依つて、我々は社會現象を領解するために努力することが出來る。個人病理學は我々にこれと正

確に對應するものを供給しないのである。

註（一） Meynert's amentia.〔Theodor Meynert, 1833—1892〕急性錯亂症にマイネルトと特に發見者の名を冠するものは眞性の錯亂症であつて、主に急性傳染病、特に腸チブスの經過中に突然起るものである。しかし、普通一般に錯亂症（アメンチア）と呼ばれるのはこれである。（譯者）

宗敎と强迫神經症との類推は、如何なる細目にまで追求されるか、また宗敎の構成の變遷及び特質は、どれだけこの方法で領解されるか、といふことに就いては、旣に（私自身、また特にテオドル・ライク Theodor Reik が）繰返し說明し來たことである。そしてそれは、誠實な信仰者が、或る神經症的苦惱の危險には陷らないで濟むといふことゝ全く一致する。卽ち、彼は普遍的な神經症を甘受することに依つて、個人的な神經症を起こさずに濟むのである。

或る宗敎的敎義の歷史的價値を知れば知るほど、我々はそれに對して尊敬の念を增すが、しかし文化法則の誘因から敎義を排除すると言ふ我々の提言がそのために無效になるわけでない。それどころかこの歷史的殘滓は、謂はゞ神經症的遺物としての宗敎的ドグマの槪念を我々に與へたのであつた。そこで我々は、神經症の分析的療法に於けるやうに、抑壓の結果に換へるに合理的な心的努力を以てする時が來たやうであると言つても差支なからう。この改作の過程は、文化法則を圍繞する神聖さの

神神しい樣子を追散らすに止まらないで、なほ、それらの法則に關する一切の修正は、それらの多くの廢止を意味しなければならぬといふことを豫言してもよいが、それを遺憾とすることもあるまい。そして文明と人間との調和に關して我々に課せられた問題はこの方面から段々と解決されるであらう。我々は文化法則の合理的立證をすることに伴ふ歷史的眞實の喪失を悔むには及ばないのである。宗教的教義に包含された眞理は、要するに大衆がそれを眞理として認めることが出來ないほどに歪められ、かつ整然と變裝されてゐるのである。我々が子供に、生れたての赤ン坊は鶴が連れて來たのだと語るのは、同樣な事の一例である。こゝでもまた、我々は象徵的變裝に於いて眞理を語るのだ。何故かと言へば、我々はその大きな鳥が何を意味するかを知つてゐるからだ。しかし子供はその意味を知らない、彼は歪められたものだけを聞き、さうして欺かれたと感ずるのである。子供の强情と成人に對する疑惑とが、如何にしばしばこの印象と密接に關係してゐるかを我々は知つてゐる。そこで我々は、眞理に關するかのやうな象徵的變裝を避けて、子供の智的發達の段階に適する方法で、事柄の眞狀を知らしめるはうが良好であるといふ論結に到達したのである。

第九章

『貴方は互に調和し難い矛盾を自ら認めてゐる。第一に、貴方の著書のやうな書は全く無害である、と貴方は斷言する。かゝる論議のために宗教上の信仰を奪はれるまゝでゐる者はあるまい。しかし、後に明かになつたやうに、この信仰を攪亂することが貴方の目的である以上は、吾人はかう尋ねたい、實に何故にそれを出版するのか。ところが、他の所では、世人が最早神を信じてゐないことを發見するのは、人にとつて危險、いや、非常に危險なことかも知れないと貴方は認めてゐる。これまで人間は從順であつたが、今や彼は文化法則に對する總ての忠順を抛棄するであらう。文化の戒律に關する宗教的立證は文化にとつて危險を意味するといふ貴方の論證の總ては、信仰者を不信仰にすることが出來るといふ假定の上に立つてゐるものである。しかし、それは完全な一矛盾である。』

『なほこゝに、も一つの矛盾がある。貴方は、一方に於いて、人間は智慧に依つて指導されるものではなく、その情性のために、また本能の要求のために支配されることを認めながら、他方に於いて、文化に對する忠順の感情的根據を合理的根據と差換へることを提議するのである。これを領解し得る

者に領解させるがいゝ。私には、前者か後者か、いづれか一つであるやうに思はれる。』

『なほ、貴方は歴史から何も學ばなかつたのであるか。曾て一度、理性を宗教と置換へるやうな企圖が、公然と、また大仕掛な方法で爲されたことがある。貴方はフランス革命とロベスピエール Robespierre とを記憶してゐるに相違ない、そしてまた、その試みが如何に短命であり、如何に憫れにも無效なものであつたかを覺えてゐるに相違ない。それは現在ロシアに於いて繰返されてゐることであつて、その結果如何を知りたがる必要もないのだ。貴方は我々が、宗教は人間に缺くべからざるものであると假定して差支ないとは思はないか。』

『貴方は前に、宗教は強迫神經症以上のものであると述べてゐる。だが、貴方は宗教に關するこの他面を取扱はなかつた。貴方は神經症との類推を作成することだけで滿足してゐる。人々は神經症から脫離させられなければならぬ。その過程に於いて失はれる他のものは、貴方に氣にならないのだ。』

思ふにこれら外見上の矛盾は、私があまりに急いで複雜な問題を取扱つたゝめに生じたものであらうが、しかし我々は或程度までこの矛盾を補ふことが出來る。私はやはり主張する、一つの點に於いて私の著書は全く無害であると。如何なる信仰者と雖も、これらの論證若しくは類似の論證のために誤られはしない。信仰者は宗教の內容に對し一定の感傷的羈絆(ツエルトリヒ)を有するものである。が、同じ意味に

於いては信仰のない人々が夥しく存在することも確實である。彼等は宗教の威嚇に依つて脅されるが故に、文明法則に服從するのである。そして彼等は宗教をば自分達を拘束する現實の一部分と考へる間はこれを畏敬するのである。これらの人々こそ、宗教の現實價値に關する信仰を敢て拋棄するや否や拘束を脫するのである。しかし、論證はやはり彼等に何等の影響をも及ばさないのである。彼等は他の人々が宗教を畏敬しないことを發見すれば、これを畏敬することを止めるのだ。さうして、私が假令この著書を出版しなかつたとしても、彼等は宗教の效力の衰頹を知るだらうと私は斷言したのである。

しかし、私は思ふ、君は他の矛盾の方に一層多くの價値を置いて私を責めるのだ。人間は合理的な論證には殆ど服從しないで、全く彼等の本能的願望に支配される以上は、何も本能を滿足せしめる手段を彼等から奪つて、その代りに合理的論證を置く必要はない。確かに人間はさう云つたものなのだ。しかし彼等はさう云つたものである必要があるのか、最も奧底の性質に於いてそれを必要とするか、これを君は自問したことがあるか。如何なる人類學者が、風習上赤ン坊の時から繃帶を施すことに依つて、子供等の頭を變形することになつてゐる民族の頭蓋の指數を示すことが出來るか。健康な子供の素晴しい智慧と、普通の成人の薄弱な心的能力との悼ましい對照に就いて考へて見るがよい。この

比較上の退化のために、大いに非難さるべきものは、正しく宗教的教育であるといふことは、全然あり得ないことか。思ふに、何等の感化をも受けない兒童が、神及び來世の事柄に就いて思想しはじめるのは、餘程久しい後のことであつたらう。その際、恐らくはこれらの問題に關する彼の思想は、それらの問題に就いて、祖先等が取つたものと同じ道筋を取ることであらう。しかし、我々はこの發達を待たずに、彼が宗教の教義に興味も持たず、その意義も摑み得ない時に、この教義へ彼を導くのである。近代教育のプログラムに於ける二要點が、性的發達を遲らせることゝ早くから宗教的感化を與へておくことゝにあるのは、事實であるまいか。それ故に、子供の心が目覺める時には、宗教の教義は既に駁撃し難いものとなつてゐるのだ、だが、地獄の辛苦の威嚇のために、心的機能に對する非常に重要な範圍が塞がれても、それが心的機能を有力なものとするために特に資するところがあると君は想ふのか。且つ宗教的教義の繰返す總べての不合理を批判なしに承認し、かつそれら不合理間の矛盾を見殘しさへした人間の薄弱な心的能力を見ても、我々はひどく驚くに及ばないのだ。こゝに、我我は我々の智慧以外に本能を抑制する手段を持たないのである。從つて、思想禁止に支配される人々が、心理學上の理想、卽ち智慧の卓越を得ることを、どうして我々は期待し得るのか。君はまた、女は一般に所謂『生理學上の精神薄弱』、卽ち男よりも智慧が劣つてゐると言はれてゐることを知つてゐ

る。この事實そのものは不確實であり、その解釋も疑はしい。しかし、この智的退化の第二次的原因として論ぜられたことは、女等が早期に峻嚴な禁止を受けるといふことである。その禁止は、彼女等が最も興味多いものと感じたであらうと思はれる事、即ち性的生活の問題に彼女等の心を注ぐ事を妨げたのである。人間が幼時に於いて、宗教的思想禁止及びそれに由來する忠實な思想禁止のために影響されると同樣に、性的思想禁止のために影響される限り、全く我々は彼が眞に如何なるものであるかを言ひ得ないのである。

しかし、私は自分の熱情を抑へて、自分もまた錯覺を追ふ者であるらしい事を承認しよう。恐らく宗教的思想禁止の結果は、私が臆斷するほどに有害なものではない、たとひ教育が宗教に隷屬するために誤用されなくても、恐らく人性は依然として同一であるかも知れない。私には分らないが、君にも分る筈はない。これは現在に於いて解き難いと思はれるこの世の大問題ばかりではなく、更に小さい問題で解決することの困難なものが夥しく存在するものである。だが君は、こゝに未來の希望に對する證明のあること、我々が文化を豐富にし得る財寶を掘り出し得るだらうといふこと、また無宗教教育を試みることの無益でないことを承認しなければならない。萬一それが不滿足なことを示すならば、私は何時でも改革を罷めて、以前の全く記述的な推斷に立戻るばかりである。即ち、人間は本能

的願望に支配される智慧の薄弱な生物であると。

私が專念に君に同意する、も一つの論點がある。宗教を强制に依つて一擊のもとに打破しようと企てることは、如何にも無意味な遣方である――殊にそれは望みのないことであるが故に、一層無意味である。信仰者は決して論證の力に依つても、禁止の力に依つても、その信仰を奪はれるまゝでゐなからう。またよし何人かに對して信仰剝奪が成功したとしても、それを爲すことは殘酷であらう。何十年間、催眠劑を用ひて來た者は、苦しそれを奪はれるならば、眠れなくなることは當然である。宗教の慰藉の效果を催眠劑の效果に喩へてもよいことは、目下アメリカに於てさへ起つてゐることで相當に說明されてゐる。アメリカ人は明かに女天下の勢力の下に、今や努めて人々から刺戟劑、發醉劑、及び奢侈物(一)の一切を奪ひ、その代償に敬神を以て彼等を飽滿させようとしてゐるのである。このことは、その結果を我々が知る必要のない試みの一つである。

註(一)　茶、アルコール、及び煙草。

そこで、君が、一般に人間は宗教的錯覺の慰藉なしでは行動し得ない、宗教がなくては人生の艱難現實の殘酷さに堪へられなからうと主張しつゞければ、私は君と意見を異にするものだ。確にこのことは、君のために幼時この方、甘い――若しくは苦甘い――毒藥を浸みこませられて來た者に就いて

は眞實である。だが、冷靜に育てられて來た他の者にはどうであるか。恐らく彼は、神經症に惱むことがないので、それを鈍らす發醉劑を少しも必要とはしない。勿論、その時、人間は自分が困難な立場にあることに氣附くであらう。彼は自分の眞の賴りなさを告白し、また萬有の運轉に於ける自己の無意味な役割を告白することにならう。彼は、最早自分が創造物中の中心でもなく、慈悲深い天意の優しい保護の對象でもないことを告白することになるだらう。從つて彼は、極めて溫かく心地よい家庭を離れた幼兒と同じ境遇にはいることになる。しかし、結局は征服されるといふことが、子供らしさの成行ではあるまいか。人間は永遠に子供のまゝでゐられない、彼は遂に『敵意ある人生』へ、思切つてはひつて行かねばならぬのである。このことは『現實への教育』と稱することが出來よう。この進步の必要といふことに注意を惹くのが、本書の唯一の目的であることを、君に說明する要があるのか。

恐らく君は、人が試練に堪へ得なからうと懸念するであらう。が、兎も角も希望を懷かうではないか。少くとも、人々は自力で立たねばならぬといふことを知るだけでも、何か意義があるのだ。そこで彼はこの自力を適當に用ふることを學ぶのである。さうして、人間は全然援助を缺いてゐるのでない。ノアの大洪水の時よりこの方、科學は人間に多くのことを敎へた、しかも、科學は人間の力をな

ほ一層増進するであらう。また、必然の運命に就いては、それに對する何等の救濟策もないので、人はこれを諦めて辛抱することを學ぶに止るであらう。月世界の王國の錯覺は一體人間にとつて如何なる利益があるのか。その國の歳入を見た者は未だ曾て無いのだ。人は地球上の正直な小農民として自分を支へてゆけるやうに己れの土地を耕作する方法を知るであらう。かやうに、來世に關する期待を撤回し、釋放されたエネルギーを悉く現世の生活に集中することに依つて、恐らく人間は、萬人が生活に堪へ得られ、何人も最早文化のために壓迫されないといふ事態に到達するであらう。こゝにおいて、不信者仲間の一人と共に、彼は未練なしに歌ふことが出來よう。——

天上は任せようよ
天使と雀とに。

第十章

『それは素晴しく聞える。人類はあらゆる錯覺を抛棄して、この地上に於ける生存に堪へ得られるやうになるとは！　しかし私は貴方の期待に與することは出來ない。このことは、恐らく貴方が考へてゐるやうに、私が豚頭の保守主義者である故ではない。否、寧ろ私が物の分る人間だからだ。今や我々は役割を交換したやうに思はれる。貴方は錯覺のために引ずられる熱誠家と成り、私は理性の要求、懷疑の權利を代表する。貴方が今しがた說いたばかりのことは、誤謬に基づいてゐるやうに思はれる。それらの誤謬は貴方の願望の影響を十分明白に裏切るから、私は貴方の示した例に倣つて、それらを錯覺と稱しても差支あるまい。幼兒期に宗敎的敎旨の感化を受けなかつた人々は、かねて望んでゐたやうに、本能生活を制する智慧の卓越を容易に得るだらうといふ希望に貴方は耽つてゐる。それは確かに錯覺である。この決勝點に於いて、人性が變るといふことは殆どありさうにもない。若し私が誤解してゐないならば――誰も他の文明に就いては殆ど知る所がない――今日でさへ宗敎的體系の壓迫のもとに成人しない人々は澤山にゐるが、しかし彼等は宗敎敎育を受ける者よりも、貴方の理想

に近附かないのである。若し貴方がヨーロッパ文明から宗教を驅逐しようと望むならば、宗教以外の教義體系に依つてこれをなし得るより外に道はない。さうして當初から、この體系は、總べての宗教の心理學的特質、即ち同樣の神聖さ、嚴格さ、偏狹さ、また同樣の自衞のために思想禁止などを承繼することであらう。その教育の要求に對する當然の務として、貴方はかやうなものを持たなければならぬのだ。貴方は教育を施さないでは何事をも爲し得ないのだ。乳臭の幼兒から文明人に到るの道程は長い。若し青年等が自らの發達を指導されることなく、放任されたまゝであるならば、實に多數の青年が道を失ひ、然るべき時に生活の業務に到達し損ずるであらう。彼等の教育に利用された教義は丁度貴方が非難して今日の宗教の爲す所だといふものと同じく、彼等の壯年時代の思想を制限し勝ちである。本能に依つて支配され、智的に微弱である子供に、成人の圓熟した智慧のみが公平に取扱ひ得る決斷の資質を强ひることは、我々の文化、いや、如何なる文化にも在る根絕し難い本來の缺陷であると貴方は認めないであらうか。しかし長い年月を經て來た人類の發達は、幼兒期の數年に凝聚されてゐる事實のために、文化は前記以外に爲し得ないのである。さうして、感情上の感化に依つてのみ、子供は當てがはれた仕事をなし得るのである。だから、これが貴方の所謂『智慧の卓越』の前途であるのだ。

『そこで、教育と人間の共同生活との基礎として、宗教的教旨の體系を保存するために、私が間に起つて調停するとしても、貴方は驚くには及ばない。それは實際上の問題であつて、眞實價値の問題ではないのである。我々の文化を保持するためには、一個人を感化することを延期して、その人が文化に適する頃まで待つ——多數の人は決して左樣にならない——といふ譯にゆかぬ以上、また批判の餘地を與へぬ假定として效果を殘すべき筈の教旨の或體系を、これから成長する子供に强ゆるのは餘儀ないことである以上、この宗教的體系は遙に能くこの目的に適合するやうに思はれる。固より、貴方が宗教的體系を『錯覺』と認める主張の理由となつてゐるその性質、卽ち願望充足と慰藉との力あるために有效であるのだ。實在に關する何物かを發見することは困難だが、いや、このことが一體我我に可能であるかどうかといふ疑念あるにも拘らず、人間の必要とする物もまた實在の一部分、また實にその重要な一部分であり、それが我々と特に關係深いものであるといふ事實を看過してはならない。

『私は宗教的教義の一特質に、別の優越さを認める。貴方はそれに對して特に異議を唱へるやうに思はれる。それは觀念に精錬と昇華とを與へ、そしてそのために、教義の保有する原始的な又子供らしい考へ方の多分の痕跡が能く除かれるのである。かうなつて來ると、あとに殘つてゐるものは、最早

科學もこれと矛盾せず、また反證を擧げることも出來ない觀念の一體である。宗教的教義に關するこれらの修正は、貴方が姑息手段、また妥協として咎める所だが、無學な大衆と哲學的思想家との間の懸隔に架橋することを可能ならしめ、また文化の擁護には極めて重要な兩者に共通の羈絆を保持することをも可能ならめしるのである。かやうな譯で、貴方は無學な人間が社會の上層の人々の『最早神を信じない』ことを發見しはしまいかといふことを懸念するに及ばないのだ。私は思ふ、貴方の努力の歸着する所は、證明されてゐ、また、人を感動させる上から貴重である錯覺に代へるに、證明されてもをらず、また感動上の價値もない錯覺を以てする事であるのを明かにしたと。』

君は私が君の批判に對して無感覺であると見てはならぬ。錯覺を避けることの如何に困難であるかは私も知つてゐる。恐らく私が告白した希望でさへ欺瞞的な性質を帶びたものであるかも知れない。しかし、私は少くとも一つの特質を固持してゐる。私の錯覺は――それらの錯覺に與しないからとて何の刑罰も課せられないといふ事實は別として――宗教的錯覺のやうに修正の加へられないやうなものでない、また、何等の妄覺的特質を有してゐないのである。若し萬一經驗が――私にではなく、私に倣つて私が考へるやうに考へる他の人々に――我々が間違つてゐるといふことを示すならば、その時我々は自分達の期待を拋棄するであらう。私の努力がどんなものであるかを考へてもらひたい。如

何なる心理學者も、現世に於ける自分の態度を定めることの困難に關して自ら欺くところの無い者は、一個人が幼時期から成人にまで發達する間の心的過程を研究することに依つて得た僅かの識見に照して人類の發達を判斷しようと努力するのである。この關係に於いて、宗教は幼兒期の神經症に比較さるべきものであるといふ觀念が強くなつて來る。さうして、彼は、恰も大多數の子供が類似の神經症から脫けだして成長するやうに、人類もこの神經症的狀態を征服するだらうといふことを、可なり樂觀的に假定するのである。個人心理學からのこれらの知識の斷片は不十分であるかも知れない、人類へのその適用は是認されないかも知れない、またその樂觀主義は無根據かも知れない。私はこれら一切の不確實さを許容する。しかし、我々は、値打以上に聞かれやうとは思はぬと辯解しつゝも、思つてゐるだけの事を言はないでゐられないことが往々あるものである。

なほ、私は二つの論點に就いて、も少し細論しなければならない。第一に、私の立場の弱點は、聊も君の立場の強味となることを示すものでない。私が思ふに、君は負け訴訟を擁護しつゝあるのだ。我々は、人間の智性は本能に比べて無力であるといふことを言ひたいだけ主張しても差支へはない、また、さう主張するはうが正しいかも知れない。だが、それにも拘らず、この弱點には何か特殊なものがある。智性の聲は調子の低いものだが、聽き入れられるまでは休止しない。畢竟、際限なく繰返

される拒絶の後、それは成功するのである。このことは人類の未來に關して樂觀的であり得る僅少な特質のうちの一つであるが、それ自身、少からず重要なものなのである。それをなほ他の希望へ向ふ出發點とすることが出來る。智性の卓越は確に遙か、遙か遠方に存するのであるが、それにしても恐らく無限の遠方に存するものではあるまい。君の崇拜する神の力に依つて――勿論人界の範圍内で、客觀的實在、即ち『天道』の許す限りに於いて――人間の四海兄弟狀態及び苦難の輕減が實現されることを期待するが、智性の卓越はそれと同じ目的の實現を企てると推測されるから、我々互の反對はたゞ苟且(かりそめ)のもので、和解し得ないものではないと言つても差支あるまい。我々は同一の事柄を欲求するのであるが、君は私や、私と同樣な立場になる人々よりも一層性急であり、一層强要的であり、その上――何もさう言つて惡いといふ理由はあるまい――一層身勝手である。君は死後直に至福の狀態がはじまるやうにと望むのだ。君は不可能な事を求めて、個人の要求を拋棄しようとはしない。これらの願望のうち、我々の神ロゴス（理性の意）は客觀的自然が許すものだけを實現するであらうが、しかもこのことは極めて徐々に、たゞ豫想されぬ未來に於いて、人間の他の子供等に對してのみ實現するであらう。神は苦澁な生活に惱む我々に補償しようとは請合はない。この遠い目的に達するまでの途上に於いて、君の宗教的教義は、最初の企圖が失敗にをはらうがをはるまいが、また最初の代償

構成が不安全であると立證されようがされまいが、孰れにしても見棄てられなければなるまい。君はその理由を知つてゐる。結局、理性と經驗とに抗し得るものはなく、宗教がその兩者に對して顯す矛盾は甚だ明瞭である。淨化された宗教的觀念でさへ、それらの觀念がなほ何かしら宗教の慰藉を保持しようと勉める限りは、この運命を免れることは出來ない。勿論その觀念がより高い精神的實在の主張に蹋踏するならば――その實在の特質は說明され難く、その意向は認識され難い――科學の干涉もその觀念に利かないだらう、併し人間の興味から抛棄されることになるであらう。

第二に、錯覺に對する君の態度と私の相違を見ることである。君は全力をあげて宗教的錯覺を擁護しなければならない。若しそれが信ずるに足らぬものであるといふことになれば――また、それは確かに十分に脅かされてゐるのだ――君の世界は崩潰するであらう、文化や人類の未來や、その他一切のものに就いて絕望する外に、君に殘されるものは何一つあるまい。この苦役を私は、否、我々は免れてゐるのである。我々は嬰兒らしい願望の大部分を抛棄する覺悟が出來てゐるので、たとひ我々の期待の或ものが錯覺であると立證されても、それを耐へ忍ぶことが出來るのである。

宗教的教義の負擔を除かれた教育は、恐らく人間の心理學上の素質に多くの變更を生ぜしめないであらう。我々の神ロゴスは、非常に有力の神ではあるまい。彼はたゞ彼の先驅が約したことの一小部

分を履行するに過ぎないかも知れない。我々がこのことを認めなければならないなら、忍從の態度を以てそれを認めるであらう。が、そのために我々は現世及び生活に關する興味を失ふことはあるまい、何となれば、少くとも一つの點に於いて、君に缺けてゐる確實な支持を我々は有してゐるからである。我々は科學の仕事が世界の實在に就いて何物かを發見し得、我々はそれに依つて自分達の力を增進することも出來、自分達の生活を規定することも出來ると信ずるのである。若しこの信念が錯覺であるならば、我々は君と立場を同じうするのであるか、科學は夥多の意義ある成功に依つて、それが決して錯覺ではないことを示して來たのである。科學は宗敎上の信仰を弱め、またそれを覆さんと脅すために、これを容赦することが出來ないと言ふ人々のうちに、あからさまに科學の敵たる多數、なほ隱れたる一層多數の敵があるのである。科學が我々に敎へた事は瑣々たるもので、比較にならぬほど重要な事は依然として闇の內に殘されてあるといふ理由で、科學を非難する人がある。さう言ふ彼等は科學は如何に若いか、その端緖は如何に困難であるか、また人間の智性が科學の從事する仕事に十分堪へられるやうになつてからこの方の時間は如何に極微に僅かなものであるかを、忘れてゐるのだ。我々の判斷の根據を構成する期間があまりにも短時間であるといふ事に、我々は總て過ちをしてゐるのではなからうか。我々は地質學者からの例を學ばなければならぬ。人々は科學の信賴し難いことに

就いて苦情を言ふ、科學が今日、法則として宣言するものでも、次の時代の人々はこれを誤謬と認めるであらうし、またこれを通用期間の等しく短い新たな法則と換へるであらうと。しかし、これは不當であり、かつ幾分か虚妄である。科學的觀念の變化は發達進步の過程であつて、變革の過程ではないのである。最初、普遍的に正確であると主張された法則は、一層包括的である法則の特殊な場合であることが分る、さもなければ、それの範圍は、後に至つて始めて發見される別の法則に依つて限定されてゐるのだ。眞理への不正確な接近は、一層注意深く整へられた接近に依つて置換へられる、さうして、順に後者は更に完全への接近を待つのである。幾多の範圍に於いて、遠からず不適當なものとして排除されねばならぬ假說を吟味する探究の狀態を、我々は未だ踰えてゐないのである。しかし他の範圍に於いては、我々は既に確實なそして殆ど不變な知識の心髓を手にいれてゐる。最後に、科學の努力を根本的に疑はうとする試みが企てられたのである。その根據はかうである。科學は我々自身の機構の條件に束縛されてゐるから、たゞ主觀的結果を出し得るに過ぎない、然るに、我々の外部にある事物の眞實性は、科學の近附き難い所であると。だが、このことは科學的の仕事を領解するために決定的に重要な幾多の要素を無視することである。第一、我々の機構、即ち我々の心的裝置は、外界を研究しようとする企てを以て、現に發達したのである。從つて、その構成に於いて、或程度の

妥當さを必ず實現したに相違ない。第二。我々の機構そのものは、我々の研究する筈になつてゐる世界の一構成部分であつて、容易にかゝる探究を許すのである。第三、若し我々が科學の仕事を限定して、それは我々の機構の特質のために、世界が我々にどう現れなければならぬかを説明するものとすれば、科學の仕事は十分に制限される。第四、科學の究極の見附け物は、それが獲得された方法を考へて見ても分る通り、我々の機構のためばかりではなく、この機構に影響したものゝためにも制限されてゐるのである。最後に、我々の知覺上の心的裝置には關係のない世界の本性の問題は、實際上の利害關係のない空虛な抽象的觀念である。

否、科學は決して錯覺ではない。しかし、我々が科學の與へ得ないものを何處かほかで得ることが出來るだらうと假定するならば、それこそ錯覺であらう。

宗敎の將來　終

文明と不滿

大槻憲二譯

第一章

『大海原のやうな』感情

宗教心の源泉

人間と云ふものは權力、成功、富を已れのために求め、またそれ等を獲得した他人を尊敬するが、人生に於いて眞に價値あるものを重く評價しないと考へる人があるが、それは間違つた標準に依つて見るからだと云ふ氣がしてならない。併しさう云ふ風に一般的に物事を考へようとする場合には、何時でも、人間世界やその精神生活の複雜多樣であることを、得てして忘れ勝ちである。世間には、大衆の目的や理想には全然無關係な特性や事業に於いて偉大な人であるに拘らず、同時代者から尊敬を受けてゐる人もまゝある。併し、さう云ふ風な偉大を認めるのはほんの少數であつて、大多數は彼等に就いては何も知らうとはしないものであると誰しも考へたくなるが、ところがさう簡單に行かないと云ふのは人間の言行は一向に一致しないものであり、その願望は多種多樣であるからだ。

さう云ふ風な偉人の一人が書を寄せて、彼は私の味方だと名乘り出たのである。私は宗教を一つの

錯覺なりと斷じた私の小著を彼に送つたが、彼は私の宗教論には全然同感だが、宗教心の本來の源泉に就いては正當の見解を缺いてゐるのが遺憾だと云つて來た。この源泉は特殊な感情で、それは彼の絕えて忘れたことのない感情であり、また彼以外の多くの人々も確證するところであり、また幾十萬の人々に就いて豫想することの出來る感情であると云ふのである。この感情を彼は『永遠』の感と名付けたいと云ふ。無限な、際涯なき、云はゞ『大海原の如き』感情と名付けたいと云ふ。この感情は純粹に主觀的な事實であつて、別に何等の信條ではないと云ふのである。そのために個人の永生が保證されると云ふわけではないが、併しそれが宗教的エネルギーの源泉であつて、さまぐ\な教會や宗教制度はこの源泉を把握して一定水路に導き、さうしてまた慥にそこでそのエネルギーが消費されてゐるのだ。たゞこの大海原のやうな感情があると云ふだけで、その人は宗教的であると呼ぶことが出來るのである。よしんばその人が如何に一切の信仰や一切の錯覺を拒否して居ようとも――。

私の尊敬するこの友は嘗て自ら錯覺の魅惑を詩歌に於いて詠じた人であつて、その人がかう云ふ事を云ひ出したので、私は少なからず困つたのである。私としてはかう云ふ『大海原のやうな』感情は持合せてをらぬのである。一體、感情と云ふものを科學的に取扱ふことは容易でない。感情の生理的徵象を記述することも試み得られないではない。が、さう云ふ試みの及ばぬところ――恐らく、大海

原のやうな感情も御多分に洩れないのではないかと思ふが——では、かう云ふ感情に伴ふ觀念內容を調べて見るより外に途はなからう。もし私の理解にして正しいならば、私の友の考へは、或る獨創的な、いさゝか月並ならぬ詩人がその作中人物の自殺を觀照しつゝ云つた『我々はこの世から落ちることは出來ないのだ。』との慰めの言葉と同じことなんである。（一）つまり、外界全體に解消すべからざるやうに結合してをり、分離すべからざるやうに所屬してゐるとの感じである。私としてはかう云ひたい、この感じは寧ろ知性的洞察の特質を帶びたものであつて、固よりそこには感情の調子が伴つてゐないではないが、併しさう云ふ調子はこのやうな場合の如き廣汎に亙る思索行爲に於いては他の場合にもやはり伴ひ勝ちな調子である。私自身としてはそのやうな感情の極初步的なところさへも呑込めないのである。併しそれ故にとて私は他の人々に於いてそのやうな感情が實際に起ると云ふことを否まうとするものではない。たゞこの場合問題になるのは、それが正當に解釋されてゐるか、そしてまたそれが一切の宗教的要求の『本源』„fons et origo"として認めらるべきであるかどうかと云ふことだ。

註（一）クリスチャン・グラッベ D-Chr-Grabbe の作『ハンニバル』の中の一句 „Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin."

自我感情

この問題の解決の力となるやうな何事も私は提示することは出來ない。人間は、抑々それを念とする直接的な感情に依つて、周圍の世界と自分との關係を知悉するやうになるものであるとの考へは非常にをかしく、また我々の心理の構成にそぐはない考へであつて、かう云ふ考へをする以上は、この感情を精神分析的に、卽ち溯源的に說明することが許されようと云ふものだ。そこで次の如き一聯の思想が起きて來る。常態者としては我々には我々の自己感情、自我感情ほど確實なものはない。この自我は獨立的、單位的で、それ以外の一切から截然區別されてゐるやうに思はれる。と思はれるのは間違ひであり、その反對に自我は內面に向つて擴がり、何等截然たる限界なく無意識的な心的存在(我我がエス ES と呼び、自我がそれの前立になつてゐるところの)に連なつてゐると云ふことは、精神分析的硏究に依つて始めて分つたことであつて、この硏究に依つて自我のエスに對する關係はなほいろ〳〵闡明せられんとしつゝある。併し內界はとにかく、外界に對しては自我は明瞭截然たる輪郭を示してゐるやうに思はれる。たゞ或る狀態、或る異常なる狀態――と云つても必ずしも病的とは斷じ難いが――に於いては、自我が明瞭截然たる輪郭を示してゐないのである。戀愛の高高潮に於いては自我と對象との限界は抹消されんとする。戀愛者は己が五官の一切の證明に反して、彼とその愛人と

は一であることを宣言し、それが事實であるかの如くに振舞はんとするのである。生理的機能に依つて一時的に抹消され得るやうなことは、また勿論病的過程に依つて障害されるわけである。病理學に依つて我々は、外界に對する自我の限界が不確實となり、或はその限界が不正確になるやうな數々の場合を知るやうになつた。例へば、我々の肉體の一部分が、また我々の精神生活、知覺、思想、感情などが如何にも自分のものでないらしく思はれるやうな場合がある。また我々は明かに自分自身の內に起り、自分自身もそれを認めざるを得なくなるやうなことを、外界に歸すると云つたやうな場合もある。このやうに自我感情が既に障害され易いものであり、自我限界は確乎不動なものでないのである。

自我感情の發達――快樂自我と現實自我

更にまた次のやうな考へが浮んで來る。成人のこの自我感情は始めからさうしたものではなかつたのである。そこに發展が閱せられたのだが、その發展の如何なるものであるかは勿論證明出來ないが、まづ大體かう云ふ風でなかつたかと、組立てゝ見ることは出來さうである。乳兒は自分に流入する感覺の源泉として、自我と外界とを判別し得ない。さまぐ〵の出來事の結果、漸次にそれを知るに至るのである。さまぐ〵な刺戟の源泉（それが自分の肉體の機關であることを彼は後になつて認識するで

あらうが）が何時でも彼に感覺を供し得ると云ふことは、彼に最も強い印象を與へるに相違ない。ところがそれ以外の源泉（その內には彼が最も所望するところのものたる母の乳房がある）は時々彼には手の屆かぬところへ行つてしまふ。さうして何とかしてほしいと云ふわけで泣き叫ぶと、その結果それが屆いて來る。このやうに『客觀物』はまづ『外界』に存する、且つ或る特殊の行爲に依つて出現せしめ得る何物かとして自我に現れて來る。自我が育ち形作られて單なる一團の感覺以上のものとなり、つまり『外部』を、外界を認識するやうになるためには、更にその後の刺戟を必要とするが、そのやうな刺戟は、多種多樣な避くべからざる苦痛感覺や不快感覺が屢々生ずるために與へられるのだ。それ等の感覺は無制限に支配してゐる快樂及原則を放棄し回避することを命ずるのだ。こゝに於いてか、そのやうな不快の源泉となるべき一切を自我から差別し、それを外方に投出し、純粹の快樂自我を作り上げようとの傾向が生ずるのである。そこで自我以外の氣味惡い『外界』は自我に劃然對立することになるのである。この原始的な快樂自我は經驗に依つてその限度を是正せられざるを得ない。とは云へ、快樂を與ふるものなるが故に個人が保留せんと欲する多くのものは、自我の一部分ではなくて、對象（客觀物）の一部分である。而も我々が回避せんとする多くの苦痛は自我から離すべからざるものであり、內面から發源してゐるものであることが分つて來るのである。そこで我々は一

つの方法を案出し、それに依つて（感覺器官と適宜の筋肉運動とを故意に使用して）内的と外的とを——何が自我の一部分であり何が外界から來たのかを——區別し、かくて我々は現實原則を導き入れることに第一歩を踏み出すのである。さうしてこれからは、この現實原則が自我の發達を支配する事になるのである。この內外の區別は勿論、自我の感受し、また自我を脅す不快感に對して已れを防禦するてふ實踐的な目的に協ふのである。自我は自分の內面から生ずる不快の興奮に對しては、外面からの不快に對して用ゐた以外には何等防禦の方法がないと云ふことが、やがて重大なる病的障害の出發點となるのである。

原始的自我感情の殘存

かう云ふ風にして、自我は外界から已れを分離するのである。更に正確に云へば、自我は始めは一切を包藏してゐるのであるが、後に外界を已れから分離させるのである。つまり、我々の今日の自我感情は、一層廣汎に互つて包含してゐた、いや、一切を包含してゐた感情（この感情は自我が周圍の世界と一層內奥的に結合してゐた時に相應したものであつた）の縮まつた殘物に過ぎないのだ。もしこの原始的な自我感情が多くの人々の精神生活に於いて——程度の多少こそあれ——殘存してゐると假定することが許されるならば、この自我感情は一層狹く、一層銳く輪郭を劃されてゐる成熟時代の

自我感情の一種の補足としてその側に存してゐることであらう。さうしてその感情に似つかはしい觀念内容は無限と云ふことゝ、一切と結合してゐると云ふことゝであらう。これ等の觀念内容こそは、私の友が『大海原のやうな』感情の說明に用ゐたところであつた。ところが我々は、後年の感情の母胎となつた早期の感情が、後年の感情の側に殘つてゐることを假定して正しいであらうか。

原始心の保存

無論正しい。そのやうな現象は精神方面に於いても、その他の方面に於いても珍らしいことではない。動物に就いて云へば、最も高等なるものは最も下等なるものから進化したのであるとの見解を吾人は奉ずる。而も吾人は總ての單純なる生活形態を、今日なほ生存者の内に見出すのである。大蜥蜴は消滅して哺乳動物に席を讓つたが、而も蜥蜴類の正當なる代表者の一つたる鰐はなほ現代に生存してゐる。この類推はいさゝか緣遠く、而も現存の下等動物が多くは、現在の高等動物の正當なる祖先でないと云ふ點も弱味である。中間の種は大抵は消滅して了ひ、再構成に依つて知るのみである。然るに、心理の領域に於いては、原始的なものがそれから進轉し來つたものと竝存してゐるのは少しも珍しい事ではなく、わざ〳〵實例を擧げて證明するまでもないことである。大抵はこの現象は進化に於ける分離の結果である。何等かの態度や衝動の或る部分は量的に不變のまゝ殘つてゐるが、他の部

分は更に進展を示してゐる。

都市に於ける過去の保存――實例としてのローマ

玆に於いてか吾人は、心内に於ける保存てふ一層一般的な問題に愈々近接して來るのである。この問題は今日まで殆ど論議されなかつたが、併し甚だ興味あり重要であつて、吾人はこの機に於いて多少の注意を本問題に差向けて然るべきであらう。我々が物事を忘れるのは記憶痕跡の破壞または消滅であると云ふ風に普通我々は考へてゐたが、それが間違ひであると云ふことを發見して以來、吾人はそれとは正反對の考へを抱くやうになつた。卽ち、精神生活に於いては一度生じたものは決して滅することはなく、一切は如何樣にか殘存してをるものであり、且つ或る條件の下に於いては――例へば抑壓が遙に遠退いた場合の如き――再び引出すことの出來るものであると。この考へがどれほどの內容を持つてゐるかは、他の方面との比較に依つてこれを明かにしようとするもよからう。その一例として『永遠の都』の發達を探つて見てもよい。(一) 歷史家の云ふところに依ると、最古のローマはパラーチン丘上の城砦、四角のローマ Roma quadrata であつた。やがてセプチモンチウムの時期が來て各丘上の植民等が聯合した。次に都市になつてセルヸアヌスの城壁に依つて圍繞せられた。さうして更にそれより下つて、共和時代及び早期帝政時代に於けるさまぐな變化を閱した後に、皇帝アウレ

リアヌスは自ら城壁を築いてローマ市を圍繞した。我々はこの都のその後の變轉に就いてはこれ以上話しはすまい。さうして、この都に就いて歷史上及び地誌上の知識を十分に具へた人がこゝを訪れたとすれば、これ等早期の時代に就いては何物をそこに發見するであらうかと云ふことを自問して見たい。その旅行者はアウレリアヌスの城壁を、些細な破片を除いては、殆ど何等の變化なく見ること出來る。彼はまたセルヸアヌスの城壁が發掘に依つて古の姿を呈露してゐるのを個々の地點に於いて見ることが出來る。もし彼の知識が今日の考古學者以上に十分であるならば、彼は多分この都市の現狀の內にこの城壁と『四角のローマ』との變轉の跡をまざ〱と辿ることが出來よう。この古代の地劃を占めてゐた諸々の建物に就いては、彼は何物をも、またはわづかな斷片をしか、發見出來ない。何しろそれ等はもう殘存してゐないのだから――。共和時代のローマに就いて最もよく通曉してゐる人でさへも、當時の寺院や建造物の立つてゐた地點を指示し得る位が關の山であらう。これ等の場所は廢墟となつてゐるが、その廢墟の建物が早期の建物それ自身ではなく、火災や破壞に會つて後年にそれを復興したものに過ぎないのだ。古代ローマのこれ等殘物の總ては、ルネサンス以後最近數世紀間に發達した都市の建築中に織込まれてゐると云ふことは贅言するまでもない。古代のものにしてなほ土中に埋もれまたはこの都の下に隱されてゐるものは、慥に澤山ある。ローマのやうな歷史の古い都

市に於いて殘存してゐる古代物を發見するのは、このやうな遺方であるのである。

註（一）『ケムブリッヂ古代史』叢書、第七卷、一九二八年、『ローマの建設』ヒウ・ラスト Hugh Last 著を參照。

一つの空想的假定

ところで、ローマは假りに人間の住むところでなく、同樣に長き樣々な過去の歷史を持つ心的存在であると空想して見ることにしよう。つまりその都に於いては一度起つたことは滅することなく、窮極の發展樣相の側に、またそれ以前のあらゆる發展樣相が、なほ殘存してゐるとするのである。さうなれば、ローマは、パラーチン丘上には皇帝の宮殿聳え、嚴かなる七主の七主館は昔ながらに亭々として立ち、美しき立像は今なほ天使山上の步廊に竝立してゐることとゴート人の侵略以前に異らない、等々と云ふわけである。併しそればかりではない、カファレルリ宮殿の同じ場所には、この建物を取除くことなしに、ジュピターの神殿が建つてゐる。而もその神殿が皇帝時代のローマ人の眼に映じた最後の形態ばかりではなく、その最早期の、それがなほエトルスカの形式を示し、土偶の鬼瓦を以て飾られてゐた時代の形態で建つてゐる。今日ではコリゼオが建つてゐるところに、吾人はまた、今では既に亡失してゐるネロの金色宮殿を嘆賞することが出來、パンテオンの場所にはハドリアンが遺した今日あるが如きパンテオンを見るばかりでなく、また同じ地點にアグリッパの始めの建物を見る

ことが出來る。いや、その同じ個所にはミネルヴ竝びにマリア禮拜堂、及びその禮拜堂の土臺となつた古き寺院も建つてゐる。さうしてその際、或る一つの眺めを持たうと思へば、多分その見る方向なり見地なりを變へればそれで十分なのである。

この空想をこれ以上引き延ばして見ても別に意味はない。たゞ出鱈目に、いや矛盾に、導くのみである。歴史的に前後繼起したものを空間的に表現しようと思ふならば、吾人はたゞそれ等を空間的に竝立させて生起せしめるより外に途はない。一つの空間は二つの內容に依つて占められることはあり得ない。我々の試みは無用なる遊戲の如くに思はれようが、そこに唯一つこれを是認すべき理由がある。それは、精神生活の特徴を視覺的表現に依つて取扱はうとする事からは如何に緣遠い方法であるかを示してゐることだ。

抗議――別の比較

こゝに一つの抗議がある。それに對しては吾人は注意を拂はねばならぬ。その抗議はかく云ふ、何故に吾人は精神生活の過去に比較するに或る都市の過去を擇んだのであるかと。一切の過去が保存されてゐるとの假定が精神生活にも妥當するのは精神機關が傷つくことなく保全せられ、機關の構成が外傷又は炎症に依つて損はれないことを條件としてゞある。これ等の病的外傷に比すべき破壞的暴力

が嘗て加へられなかつたと云ふためしは如何なる都市の歴史にもない。よしんばローマほどには過去の動きが甚しくないにもせよ、またロンドンのやうに、嘗て外敵に襲はれたことがないにもせよ。破壊と舊建築の跡に新建築を造ることゝは、最も平和な過去を持つてゐる都市に於いても起ることであるから、私が試みたやうに都市を以て心理に比較する事は、始めから無理である。

この抗議は尤であると思ふ。で、比較の效果は非常に印象的であるが、これを諦めて、いつも鬪係させられる對象として動物又は人間の肉體を比較に採ることにしよう。ところが、これとても實は同じことである。發達の初期の段階は既に如何なる意味に於いても殘存してゐない。それ等の段階は後年の段階に材料を供して、その内に吸收されてゐる。胎子は成人に於いては證明することが出來ない。幼兒の有する胸腺は思春期以後に於いては腱膜に依つて置換へられてゐて、胸膜自身は既に存在してゐない。成人の管狀骨に於いては成る程、幼兒の骨骼構成を辿ることは出來るが、併し幼兒の骨骼構成はそれ自身としては既に殘存してゐなくて、それは長くなり厚くなつてそれの窮極の形に達成してゐる。早期段階が窮極の形態と相竝行して殘存すると云ふ事と、この種類の現象を視覺的に表はすことが吾々に於いて不可能だと云ふことゝが、事實であるのだ。

このやうな結論は、チト云ひ過ぎであらう。多分我々は、精神生活に於いて過去は保存されること

のあり得るものであり、必ずしも破壞されるにきまつてゐないと主張するだけに止めるべきであつたらう。心理に於いても昔の事が消滅し吸收されて――常例的にもせよ、異例的にもせよ――如何にしても復活させ再生させるを得ないと云ふこと、またそれの殘存が常に何等かの有利な條件に結び付いてゐると云ふこと、それは常に有り得ることだ。それはあり得ることだが、我々はそれに就いて何事をも知らないが。我々としてはたゞ、精神生活に於いて過去が保存される事が珍しい例外でなく普通の事だと斷ずることが出來るだけだ。

大海原の如き感情の役割如何？

このやうに吾人は、多くの人々に於いて『大海原のやうな』感情の存することを十分に認め、またその感情を自我感情の早期に歸せんとする以上は、吾人には第二の疑問題が生じて來るのである。この感情が宗敎的要求の源泉であると認められるのは、如何なる理由に依るのかと。

その理由が私にはどうも明白でないのだ。一つの感情がエネルギーの源泉たり得るのは、その感情自身が一つの强烈なる要求の表現である場合に於いてのみである。宗敎的要求を幼兒の無力、竝びに彼等が父親への憧憬から引出して來ようと云ふのは、私には無理なやうに思へる。殊にこの感情は幼兒時代から單純に續いて來たものではなく、我々以上の力ある運命を恐れるために何時までも殘存し

てゐるのだから猶更である。幼兒時代の要求としては、父の庇護への要求ほど强いものはないと私は考へる。そこで『大海原のやうな』感情の役割（それは無制限のナルチスムスを再興させやうと努力するものであらうが）は第一に位し得ないことになる。宗敎心が、如何に幼兒が自分を無力と觀ずる感情から發源し來つてゐるかを、吾人は明白に辿ることが出來る。その背後にはなほ他に何物かゞあらうが、併し目下のところそれは霧に閉ざされてゐる。

その他の事ども

私としては、大海原のやうな感情は後になつて宗敎と結び付くやうになつたのだと考へることが出來るのだ。森羅萬象と一になつてゐるとの此の感情は觀念內容として宗敎に屬してゐるものであるがこの感情は宗敎的慰安の最初の試みのやうでもあるが、また自我が外界から危險の身に迫るのを見てそれを否定せんとする今一つの方法でもあるやうである。私は再び告白しなければならないが、實は私はこのやうな殆ど把握し難いやうな大きな事を扱ふのは不得手なんである。今一人の私の友は飽くことなき學的好奇心を持つて異常なる硏究へと立向ひ、遂に百科全書的物知りとなつた男であつて、その友が私に確證するところに依ると、ヨーガ(こを實行するならば、外的世界を厭離する事に依り、注意を肉體機能に注集する事に依り、特殊な呼吸法に依り、實際に新しい感覺と普遍的感情とを己れ

の内に喚醒ますことが出來るさうである。さうして彼はこれ等の感覺や感情を非常に古い、久しく埋もれてゐた精神生活狀態へと退行することだと見なさうとしてゐる。彼はそれ等の感覺や感情の内に多くの神祕的叡智の生理的根據とも云ふべきものを認めるのである。恍惚とか法悅とか云ふやうな、精神生活上の多くの神祕的な變化も、これ等の感情と關係が近からうと思はれる。たゞ私としてはシルレル作中の潛水者の言葉を借りて、かく叫ばざるを得ないのだ。――

『高く薔薇色の空中で呼吸するものは愉快であらう！』

註（一）世俗の事から完全に離脫することを教ふる印度の一種の禁慾哲學。この哲學を實行することに依り、歸依者は宇宙精神と合一し、過去、未來及び宇宙の組織を知り、また普通の物的理法に囚はれないだけのさまぐ\な仙人的な力を獲得するのだと信じてゐる。

インドに於いては神祕的な洞察力を獲得せんとして修業することを大昔からヨーガと呼びならはしてゐる。ヨーガとは人間が神と合一せんとする試みと云ふ意味である。それは第一に忍耐の稽古から始める。その他、斷食、體勢、呼吸を整へること、智力を集中すること、並びに道德上の訓練などがあるが、それ等は派の異るに從つて多少の相違がある。（譯者）

第二章　宗教は幸福を與へるか

一般人の宗教

拙著『宗教の將來』„Die Zukunft einer Illusion“に於いて、私は宗教的感情の最も深き源泉を考究したと云ふよりは、寧ろ普通人が自ら宗教と考へてゐるところのものを取扱つたのであつた。即ち、一方に於いては普通人に、羨ましい程完全にこの世の謎を說明し、他方に於いては慈悲深き神慮が彼を見守り、何事に依らず現世の缺陷は未來の世で償つて下さるのだと保證する教儀と約束との體系を取扱つたのであつた。このやうな神慮は、普通人にとつて父格の壯嚴に高められたものとして考へるより外はなかつた。たゞさう云ふ父のみが人の子の求めるところを知り、彼の願ひに氣を柔げ、彼が悔恨の氣色に憤りを鎭めるのである。全體の考へ方は明かに幼兒的であり、非現實的であつて、人類の大多數がこのやうな人生觀以上に出られないと云ふことは、人類を愛する者にとつては思ふだに苦痛である。ところが、このやうな宗教は支持すべくもないことを知り拔いてゐなければならない筈の

現代人の大部分が、憖れな後備軍的行動を以てチビ〳〵辯護しようとしてゐるのだから愈々なさけなくなつて來る。人間はとかく信者面をしたがるもので、哲學者が非人格的な、影のやうに抽象的な原理を以て神に置換へることに依つて宗敎のために神を救ふことが出來ると信じてゐるのを見ると、哲學者に向つて警告を發するのである、汝は主の名をあだに呼んではならないと。過去の最も偉大な知識の二三が右のやうなことを行つた時には、人々はそれを非難することを敢てしなかつた。人々は彼等知識が何故にさうしなければならなかつたかを知つてゐるのだ。

さて論を普通人とその宗敎とに戻さう。普通人の宗敎こそは本當に宗敎てふ名にふさはしいものなのだ。そこでまづ思ひ出すのは、我々の最も偉大な詩人であり智者の一人が云つた言葉である。この言葉は藝術と學問に對する宗敎の關係を云ひ表はしたもので、かうあつた。——

『學問と藝術とを有するものは
宗敎を持つ
右の二つを持たない者は
宗敎を持つ！』(一)

註（一）ゲーテ Goethe in den „Lahmen Xenien" IX (Gedichte aus dem Nachlass)

人生の苦難とその緩和

この言葉に依ると、一方に於いて宗教は人間の右の二つの最高所行と對立するものであると共に、他方に於いて、宗教と學藝とはその人生的價値に於いて相互に代表又は代置し得るものであることが主張せられてゐる。もし我々が普通人からも宗教を奪はうと欲するならば、權威ある詩人の言葉は明かに我々の側には都合が惡い。我々は特殊な方法をとつて、詩人の言葉の意味に歩み寄らうとする。人生は、我々の見るところでは、あまりに苦しい。あまりに苦惱多く、あまりに失望多く、あまりに難問に充ち滿ちてゐる。これに堪へるためには、緩和劑を缺かすわけには行かぬ。(補助的構成がなくては協はぬと、テオドル・フォンターネが云つた。) さう云ふ手段としては大體三つある。我々をして己れの悲慘を介意せしめぬほど力強く我々の興味を牽くもの。悲慘を輕減する代償的滿足。悲慘を感じなくする酩酊資材。かういつた種類の何物かゞ、是非とも必要である。(二) ヴォルテールがその著『カンディード』の終りに當つて、自分の圃を作るやうに薦めてゐるのは、さう云ふ興味を求めてゐるのだ。學問上の仕事は、やはりさう云つた强い興味の一つである。藝術に依る代償的滿足の如きは、現實に對しては錯覺であるが、併し空想が精神生活上に確保してゐる役割のお蔭で、この代償も心に滿足を與へるのである。酩酊資材は我々の肉體に影響を及ぼし、その他化學過程に變化を與へる。こ

れ等三の内に宗教の位置を指示することは容易でない。我々は眼を更に次に轉ぜねばならぬ。

註（一）ギルヘルム・ブッシュは『敬虔なるヘレーネ』の中で、程度こそ低けれ、同じことを云つてゐる。『煩ひあるものは酒を持つ』と。

人生の目的

人生の目的は何であるかの問題は幾度提出されたか數限りもないが、嘗て滿足な答へが與へられたことはない。恐らくさう云ふ答へは與へられ得ないのであらう。問題提出者の多くは更にまたかう附加へる。——人生には何等の目的がないと云ふやうならば、人生に於いて一切の價値はなくなるのだぞと。併しこのやうな威嚇に依つては何ものも變化されない。寧ろ我々はこの問題を却ける權利があるやうに思ふ。何となればこの問題には人間の優秀と云ふことが豫想となつてゐるやうだからである。この優秀と云ふことに就いては、我々は既にこれ以外に多くを知つてゐるのである。動物は人間に奉仕するために存在してゐるのではなからうに、動物の生活の目的と云ふことは一向問題にならない。併し人間に奉仕するために存在するのだとも考へられない。何となれば、人間にはこれを記述し分類し研究する以外は何とも手の出しようのない動物が澤山にあるからである。また無數の動物種はまださう云つた扱ひを加へることをさへ許さず、人間の眼に觸れるより以前に生存し斷絶してしまつてゐる

ゐるのである。そこで、再び云ふが、宗教のみが人生の目的に就いての問題に答へることを知つてゐるのである。人生の目的に就いての思想は宗教體系と共に興亡したと結論しても、大過はないであらう。

幸福への欣求

それ故に我々はこれほどに大それたものでない問題に立向はうと思ふ。人間の行動が呈示してゐるがまゝの人生の目的と對象は何であるか、彼等は人生に就いて何を要求し何を人生に於いて獲得成就せんとしつゝあるか。これに對する答へは、殆ど間違ひつこはない。人間は幸福を求めてゐるのだ。幸福となり、いつまでも幸福となつてゐたいと願ふのだ。この欣求には二つの方面がある。積極的な目的と消極的な目的と。また一方、苦痛と不快とを除かうとすると共に、他方、强き快感を經驗せんとする。狹義に於いては『幸福』と云ふ言葉は、後者の意義だけである。目的が二つに岐れるところからして、人間の活動は二つの方向に進む。その人がこれ等二つの目的の一方をかまたは他方をか——主として又は專らに——實現せんと望むに應じて……。

苦痛の源泉

我々の見るまゝを云へば、人生の目的を定めるものは偏に快樂追及の原則である。この原則が精神

的機構の所業を始めから支配してゐる。この原則に目的を果す力のあることは疑ひを容れるまでもない。ところがそれのプログラムが全世界に牴觸するのである。小世界（ミクロコスモス）とも牴觸するが、大世界（マクロコスモス）とも牴觸するのである。そのプログラムが抑々實行すべからざるものなんである。萬有の出來工合が總てそのプログラムに反してゐるのである。人間が『幸福』なれとの意圖は『天地創造』の計畫中に包含されてゐなかつたのだと我々は云ふことが出來よう。我々が最も嚴密（明白）な意味で幸福と呼ぶところのものは、非常に高度にまで阻まれてゐた要求が寧ろ突然に滿足させられることであつて、その本性上そのやうな幸福はたゞ一時的經驗たるに過ぎないのである。快樂原則に依つて憧憬した如何なる幸福も、これを獲得して暫く繼續してゐると、何時でもその幸福は生溫いものになつて來る。我々はたゞ對比を激しく味うことが出來、その狀態をあまり激しく味うことが出來ないやうな風に出來上つてゐるのだ。(二)　このやうに幸福への我々の可能性は既に我々の素質からして限定されてゐるのだ。不幸になることは遙に容易である。苦痛は三つの方面から押寄せる。まづ我々自身の肉體から來る。この肉體は頽廢と解消に至るべき定めにあるものであり、また危險信號としての苦痛と不安とを何とも處致出來ないのである。次に外界から來る。この外界は最も強く最も無慈悲な破壞の暴力を我々の上に加へるのである。最後に、他人との關係から來る。この最後の原因から來る不幸は、他の何れの

不幸よりも、恐らく我々にとつて一層苦痛である。考へて見れば、これとても他の原因から來る不幸と同じで避くべからざる運命である事に變りはないのだが、我々は特にこれを餘計な附加として見做す傾きがある。

註（一）ゲーテは『幸福な日の連續ばかり堪へ難きはない』とまで云つてゐるが、これはチト誇張であらう。東洋には『無事に苦む』と云ふ言葉がある。これなどは少くとも誇張は認められない。（後半は譯者）

種々の生活方法

このやうに苦痛の起り得べき壓迫の下にあつて人間がその幸福の要求を低減し、快樂原則すらもが外界の影響の下に望みの少い現實原則に變形したのは不思議でない。不幸を遁れ苦痛に堪へたと云ふだけで幸福を感じ、また概して不幸の逃避を先にして幸福の追求を後にするのは不思議でない。考へて見れば、これ等の問題の解決にはさまぐな方法のあることが分る。それ等方法の總ては、處世法上の叡智のさまぐな派に依つて薦められ、また實踐せられたのである。總ての要求を無制限に滿足させることは最も誘惑的な生活方法として第一に考へられることであるが、併しそれは注意よりも享樂を先にすることであつて、それに耽ること暫時にして直ちに膺懲を受けるのである。他の方法は苦痛の逃避を主なる動機とするものであつて、これ等はそれが目指する苦痛の源泉如何に依つてそれぐ

に區別される。これ等の方法の或るものは極端であり、他のものは中庸である。或るものは一面的であり、他のものは同時に多くの面を取扱はうとする。好んで寂寞の境に入り、他人から孤立することは、人事關係から生ずべき不幸に對する最も手取早い擁護である。この方法に依つて獲得し得べき幸福は、平和の幸福であることは誰しも知つてゐる。恐れてゐる外界に對して自己を擁護しようとするならば、而も單獨でこの問題を解決しようとならば、何等かの方途で逃避するより外はない。勿論そこにはまた別のもつといゝ方途があるのだ。人間社會の一員として、科學の力に導かれた技法に依つて自然に肉迫し、これを人間の意志下に屈從せしめることだ。さうなれば我々は萬人の善のために萬人と共に働いてゐることになるのだ。併し苦痛を避ける最も興味ある方法は、自家の組織に影響を與へることを目指す方法である。最後に、總ての苦痛は單に感覺たるに過ぎない。苦痛は我々がそれを感ずる限りに於いて存するのだ。さうして我々は我々の組織の或る出來具合の結果としてそれを感覺するのだ。

酩酊

さう云つた肉體的影響を及ぼす最も端的な、併し最も有効な方法は化學的方法、卽ち酩酊である。何人に依らず酩酊を得る人が右のやうに明白に自分の爲すところを意識してやつてゐるとは私も信じ

ないが、併し或る物質を我々の血液又は組織中に入れると直ちに愉快な感情が起り、併しまた我々の感覺生活の條件が非常に變化し、不快の刺戟を感じなくなるのである。兩方の效果は同時に起るばかりでなく、兩者は相互に密接に結び付いてゐるやうに思はれる。併し我々の肉體の化學的構成中にも同じやうな働きをする力のある物質が存在してゐるにちがひない。何となれば、我々は少くとも一つの病的な狀態、偏執の狀態があつて、その狀態に於いてはこの酩酊に似たやうな一つの條件が何等藥品をとることなしに生ずることを知つてゐるからである。それのみならず、我々の常態的な精神生活に於いても樣々な變化が生じて、そのために快感享受の難易が增減し、それと共に苦痛への感受も大小の度を異にするやうになる。從來の學者が、精神生活のこの酩酊的一面を看過してゐたのは誠に遺憾至極である。幸福を求め不幸を拒けるために酩酊的材料が果した役割は非常に有難いものとして高く評價せられ、個人も民族も彼等のリビドー經濟に於いて確固たる位置をそれに與へたのである。人々は直接的な快感獲得をそれに負うてゐるばかりでなく、また非常に熱望してゐる外界からの獨立と云ふことをもそれのお蔭で得てゐるのである。人々は『憂さを拂ふ玉箒』„Sorgenbrecher" の力に依つて常に規定の壓迫から遁れ、感覺條件のよりよくなつてゐる自家獨自の世界の中に逃避することが出來るのである。併し酩酊材料の正にこの特質が、またその危險と害毒との條件となつてゐることは人

人のよく知るところである。人間の運命の改良に資するを得べき多量のエネルギーを浪費せしめることの責めは、或る場合に於いて酩酊材料の免れ得ざるところである。

本能統制と幸福感の減退

ところが我々の精神的裝置はその構造が非常に複雜であるから、さま〴〵な他種の影響をも許容するのである。本能の滿足は幸福であるだけに、外界が我々を飢ゑさせ、我々の必要の飽滿を拒む時は本能は我々の惱みの原因となる。そこで人々はそれ等の本能の興奮を何とか左右することに依つて、この惱みを幾らか輕減せむと望むやうになるのである。この遣り方の苦惱防禦法は既に感覺裝置には關係がなく、必要の內的源泉を支配しようとするものである。極端な遣り方になると、東洋の敎が說くやうに、且つヨーガが實踐するやうに、全然本能を殺してしまふのである。もし首尾よく本能を殺してしまふならば、人々は勿論それと同時に他の一切の活動をやめてしまふ（生命を犧牲にする）のである。他の遣り方で行くならばたゞ平和の幸福を獲るに過ぎないが、目的がそれほど極端でなく、たゞ本能の支配を目指す場合には、これと同じ方法をとるのである。その場合支配的位置に立つのは高級の精神的働きで、この精神的働きは現實原則の前に屈してゐるのだ。この場合とても滿足を得ようとの意圖は決して放棄されてゐるわけではないのだ。本能が拘束されてゐるために拘束されてゐるな

い場合にそれが滿たされない時よりは苦しみの感じ方が少いと云ふ點に於いて、苦惱に對する或る程度の防禦はなされてゐるのだ。併しその代りに得らるべき享樂の度が少くなると云ふ事は否み難い。野性的な、自我の拘束なき本能興奮の滿足の幸福感は、溫なしくされた本能の滿足の際の喜びよりは、比較にならぬほど强烈である。變態的衝動は何故に不可抗力を持つてゐるか、また多分、一般に禁斷されたものは何故に魅力を持つてゐるかは、この點から經濟的の說明を加へることが出來る。

リビドー轉位と昇華

苦痛防禦の今一つの救法としてはリビドー轉位がある。これは我々の精神的裝置に許容されてゐるものであつて、これに依つて精神的裝置は非常に屈伸自在の機能を發揮するのである。それが解決せんとする任務と云ふは、本能の目的をして外界からの拒否に遭はざらしめるやうな風に方向轉換させることである。本能の昇華と云ふことがそれの助太刀をする。精神的竝びに知的の仕事に喜びを見出す人は、本能の昇華を最も首尾よくなし遂げる。さうなれば運命は敢へて恐るゝに足らぬ。この種類の滿足、例へば藝術家が創造に於ける喜び、空想の體現に於ける喜び、學者が問題を解決し眞理を發見することの喜びの如きは、特殊な性質を帶びたもので、これ等は何れの日か吾人が超心理學上(メタプシコロギッシュ)から定義することが慥に出來るやうになるであらう。それまでは吾人はたゞ譬喩的に、それが『より立派

により高尙』であるやうに思へると云ふことが出來るだけである。併しその特殊な特質はどれだけの激しさを具へてゐるかと云ふ點になると、野性的な、原始的な本能興奮の滿足に比べて弱々しいものである。それに依つて我々の肉體を震撼すると云ふ程のことはない。併しながらこの方法の弱點はこれを一般に適用し難い事に存する。それはたゞ少數者にのみ適用し得る。それにはまづ特殊な天分と性能とが具つてゐなければならないが、十分な程度には具つてゐないのが普通である。而もそれ等が少數者に於いてさへも、それに依つて苦惱を完全に免れるかどうかは確かでない。これが運命の毒矢を十分に防ぐことの出來る堅甲であると云ふわけには行かない。さうした人間自身の肉體が苦痛の源泉となつた場合には、それは全然役には立たない。(一)

註(一)　人間は自分の生涯の興味を是非とも決定するやうな特殊な性向がないならば、一般的な、誰にも出來るやうな職業的な仕事をその代りにやればよいのだと、ヴォルテールが賢しこくも薦めてゐる。リビドーの經濟に對して仕事が如何なる意義を有してゐるかは、これを短い大觀の範圍內で論ずることは不可能である。仕事の重要さを强調することは、他の如何なる生活技法よりも强く、個人を現實に結び付けるのである。仕事に於いて少くとも人間は、現實の一片に、人類社會に、確實に入込んで行くのだ。ナルチスス的な、侵略的な、更にまたエロティッシュなリビドーの構成要素を、職業的仕事に、またその仕事に結び付いてゐる人間的諸關係に轉位することが出來ると云ふことのためにも仕事は價値があるのであつ

て、必ずしも社會に於ける存在を支持し正當にするために必要だからばかりで職業が價値あるわけではない。職業的活動も、それが自分で擇んだものである場合には、つまり既定の傾向、持續されてゐる素質的の本能を昇華に依つて有用にすることが出來る場合には、特殊の滿足を我々に與へるものである。ところが仕事と云ふものは幸福への途としては人間はあまり重視しないものである。人間は滿足を得べき他の方向に對してほどには、職業を追求しないものである。大多數の人間はたゞ必要に迫まられて仕事をするに過ぎない。で、人間が生來このやうに仕事嫌ひなものであるからして、社會問題は愈々厄介なものになつて來るのである。

空想滿足

かう云ふ態度をとる以上、人間が自分の滿足を內的の、精神的現象に求めることに依つて外界から獨立しようとの意圖あることが旣に明白であるとするならば、同樣な特徵は次なる態度に於いて一層强烈であることが分る。今度の態度に於いては現實との關係は一層緊密を缺き、人間はそれを錯覺と承知しつゝその錯覺に依つて滿足を得、その錯覺が現實から離反してゐる事のために享樂が擾亂されることがないのである。かくの如き錯覺の生じ來るその分野は、空想生活の分野である。この分野は人間の現實感の方が發達した時に、それが現實に合ふか合はぬかの試驗を受けることがなくなり、實現するは困難な願望を充足させる目的のために放任されることになつたのである。それ等空想滿足の

第一に位するものは藝術作品の享樂である。藝術創作家でない者も藝術家の作品に依つてこの享樂を得ることが出來るのである。(一) 藝術の力を感じ得るものは誰しも、人生に於ける幸福及び慰安の源泉として藝術の如何に尊いものであるかを知つてゐる。併し藝術は單に和やかな痲醉劑として我々を動かし、人生の苦みに對してたゞ一時的の逃避を供するだけで、我々をして現實の悲慘を忘れしめる力はない。

註(一)『精神現象の二原則に就いて』一九一一年(原書全集、第六卷)竝びに『精神分析入門』第二十三章(原書全集、第七卷)參照。

現實離反——妄想構成

一層力強く一層根本的なのは今一つの方法である。これは現實を以て一切苦惱の源泉なるが故に唯一の敵と認める。この敵と同舟しては生活の川は渡れぬ。それ故に我々が如何なる方途にてもあれ幸福であらうと思ふならば、現實との一切の關係を斷たねばならない。隱者はこの世に背を向ける。彼は現實を相手にすることを欲しない。併し人間はそれ以上に出ることが出來る。人間は世界を改造しようと欲することが出來る。現世の代りに、自分の好かない事のなくなつた、自分の願望に適した別の世界を造り上げようと欲することが出來る。絕望的反抗に依つてこの道を發足する者は、誰しも何

等獲るところはない。現實は彼にとつてはあまりに力强い。彼は狂人となり、また自分の狂氣の沙汰を實現しようとするに何人もそれを助けるものゝないのが普通である。併し我々の內誰しもが或る點に於いて妄想症者のやうに振舞ひ、世の中の堪へ難い一面を願望充足を以て是正し、この妄想を現實に押込むものであると云はれてゐる。人類の大多數が一般的に、現實を妄想的に作り變へることに依つて幸福の保障と苦痛への防備とをなすものであるならば、そこにはまた特別の意義が生じて來る。そのやうな群集妄想の例としては、吾人はまた人類の諸々の宗敎を認めなければならない。自らその妄想に囚はれてゐる一人である間は、勿論誰しもそれを妄想であるとは認識しない。

戀愛の幸福

私は勿論、人間が幸福を求め苦痛を避ける途としては以上數へ來つた諸法に竭きるとは信じてゐない。また同じ材料も別な配列に依つて考へ直して見ることの出來ることも承知してゐる。それ等の方法の一つに私はまだ言及しなかつた。それは私が忘れてゐたゝめではなく、これを云ひ出すと興味が他の關係に向ふからである。生活術上の、他ならぬこの技法を忘れてなるものか！　それは特質的な徵象を結合する著しい力のある點に於いて、目に立つものである。この技法とてもまた勿論、運命――と呼ぶのが最もよいと思ふ――からの獨立を圖るものであり、またこの目的のために內的精神過程中

に滿足を求め、その際また前に述べたリビドーの轉位と云ふ事をも成就するが、併し外界から引揚げることなしに、その反對に對象を確保し、對象への感情的關係から幸福を獲て來る。その際また不快逃避の疲れた諦めとも云ふべきものを目的として滿足するのでもないのだ。寧ろこのやうな目的は無頓着に見捨てゝ、積極的な幸福實現への自發的な情熱的な努力へと執着するのだ。多分この技法が他の如何なる方法よりも、實際上この目的に一層近づくのである。私の云ふのは勿論、戀愛を中心としての一切の滿足を愛し愛されることに求めようとするあの生活の仕方のことなのだ。かう云ふ生活態度は我々の總てがよく知つてゐることだ。戀愛の諸々の發現形式の一つたる性的戀愛は壓倒的な快樂の最も力強き經驗を與へ、それが原型となつて我々はその後の幸福を求めるやうになるのである。我我が最初に幸福に出會つた途を辿つて幸福に再會しようと思ふことは、甚だ自然ではなからうか。かう云ふ生活法の如何なる面に弱點が存するかは、固より明白である。もし弱點がないならば、人間が幸福へのこの途を捨てゝ他の途に進まうとするわけはないのである。我々は戀愛してゐる時ほど苦惱に對して無防禦である場合はない。また戀愛の對象又は對象からの戀愛を失つた時ほど絕望的な不幸はない。併し、戀愛を幸福の基礎とする生活法に就いては云ふべきことは、以上で竭くされたのではない。なほ他に多々存するのである。

美の享受

更にまた面白いのは、人生の幸福を何よりもまづ美の享受に求める場合である。我々の感覺や判斷に愬へて來る限り、人間の形態や運動、自然物、風景、藝術品、さては學的創造物などの美を享受する場合である。人生の目的としてはこの美的態度は、苦惱の脅威に對して殆ど防備にはならない。併し大いにその報償となることが出來る。美の享受は特別な、一種和やかに醉はせるやうな感覺を生ずる。美の效用は明かでないし、その文明に於ける必要さもよく分らないが、併し文明には缺くべからざるものとなつてゐる。美學は美の感受せらるべき條件を研究するが、美の本性並びに由來に就いては何等の說明を下すことが出來ない。それの無駄骨折りであることは、朗々たる無內容の言葉の蔭に匿されてゐる。遺憾ながら精神分析にも美は最も苦手で殆ど何事をも語ることが出來ない。まづ間違ひのないと思はれるところは美が性的感覺の分野から出て來たらしいことだ。美の愛は目的を禁斷されてゐる感情の完全なる實例だ。『美』と『魅惑』とは性的對象の第一の特性である。注意すべきは、性器はそれを眺めることに依つて常に興奮を得るのに、それ自體は美とは殆ど考へられてゐないことだ。それに反して美の特質は何等かの第二次的の性的特徵に附隨するもの丶如くである。

幸福への努力の甲斐なさ

以上の考察は不完全ながら、私は敢へて吾人の考究を結論するに二三の言を以てしようと思ふ。幸福たらんとする快樂原則を吾人に强ふるプログラムは果すべくもないが、併しそれを何とか果すやうにしたいとの努力を人間は棄てる事が許されない――否、出來ないのだ。そこで人間はいろ〳〵な行き方を採る。或る者は目的の積極的內容たる快樂獲得を、また或る者は消極的內容たる不快逃避を目指す。これ等の何れの方法を以てしても、我々は一切の願望を成就することは出來ない。可能と認められる、弱められた意味に於ける幸福は、個人のリビドー經濟の問題である。この點に於いては萬人向きの適法はない。萬人は自分が幸福になれる獨特の方法をそれ〴〵に發見しなければならぬ。あらゆる種類の別々の要素が各人の選擇に影響を及ぼして來るであらう。どれくらゐ多くの現實的滿足を當人が外界から期待してゐるか、どれほど迄に彼が外界から獨立する事を必要とするか、また外界變更のどれ程の力を有する自信を彼が有するかに依つて、その影響の及ぼし方もまち〳〵である。既にその場合にも、外的關係以外に、個々人の精神的素質が決定的なものとなるであらう。特に愛慾的な人間は他人との感情的關係を重要として擇ぶであらうし、自己滿足的なナルチスス的人間は本質的の滿足を彼の內的な精神的現象に求めるであらうし、實行的な人間は外界に於いて自分の力を振ふことが出來るのであるから、その外界を棄てるやうなことはしないであらう。ナルチスス型人間の興味は

自分の獨特の天分に依つて、また彼等が昇華し得る本能の、その昇華の度に依つて決定せられるであらう。何れにもせよその選擇があまりに極端である場合には、懲罰は己れに返つて來て、窮屈な生活法に必然的に伴うて來る或る危險がそこに生ずる。用心深い商人は自分の全資本を一個處に投ずるやうな事は避けるのと同じに、一切の滿足を一定方面の努力から得て來ようとせぬ方がよいと恐らく人生學は敎へるであらう。選擇が成功か不成功か、そんなことはなか〳〵分らない。それは樣々な契機の協働に依ることだ。外界に適應して快樂獲得のためにこれを利用する心的素質の能力如何に、恐らくそれは依ることだ。持つて生れた本能的素質の特に具合の惡く、且つリビドー要素が後年に於いて是非とも必要な變形と模樣替へとを正當に經てゐない人は誰しも、その外的環境から幸福を獲來ることを困難と思ふであらう。殊にその人が一層困難な問題に直面した場合はなほ更である。最後の生き方としては、少くとも代償滿足を人間に供するのがある。これは神經病に逃避することで、大抵の人間は既に若い時分にこれをやつてをる。やがて生涯の後年に於いて幸福への努力の空しかつたことを知つた者は誰しも、なほ痲睡劑的酩酊の快樂に慰安を求めるか、或は自暴自棄的に精神症になつてしまふかである。

宗教に依つて幸福を求め得るか

宗教は幸福獲得と不快逃避とへの自家の道を萬人に同樣に押し付ける事に依つて、以上述べ來つた選擇と適應との樣々な遣り方を封じてしまふ。宗教の敎ふる生き方と云ふのは人生の價値を低め、現實世界の正視を狂はしめることに存するのだ。つまり、知力の脅赫を豫想してゐるものだ。そのやうな犧牲を拂ひ、精神的嬰兒症を强ひ、群集狂氣を導入することに依つて、宗敎は多くの人間を、個々の神經症から救ふことが出來たのである。併しそれ以上の事は出來ない。前にも云つたやうに、我々が幸福になり得る途は澤山にある。併しこの道を辿れば慥に幸福になれると云ふのは一つもない。宗敎とてもまたあまり確かな事は云へないのである。信者が遂に神の『揣(はか)るべからざる宿意』を云々しなければならなくなつたならば、その人はかくて苦惱に於ける最後の慰安力、快樂源泉としてたゞ無條件の屈從のみが殘つてゐることを告白するものである。併しこの告白をするためならば、そんなに遠廻りをするにも當らなかつたと思ふのである。

第三章

文明とは何か

文明は苦惱の源泉

幸福に就いての吾人の考究は今までの所では、一般に知られてゐるところ以上にはあまり出でなかつた。また、幸福になることが人間にとつて何故にこんなに困難であるかとの問題を提げてこの考究を續けて見たところで、新しいことを知るであらうとの見込みも大して立たない。吾人は旣にその答へは與へてしまつてゐるのだ。吾々の苦惱は三つの源泉から流出することを云つたのだから——。卽ち自然の超人力、吾人の肉體の解廢すること、家族、社會竝びに國家に於ける人事關係を統制すべき我々の方法が不適當なること。始めの二者に關しては、吾人の判斷は、永く迷ふわけがない。吾人は苦惱のこれ等源泉を認め、逃避すべからざるものに屈從せざるを得ないのである。我々は自然を完全に支配することは決してない。我々の有機體はそれ自身また自然の一部分であつて、常に一つの移ろひ行きつゝ、而も適應と作業とに於いては力の局限されてゐるところの構成體である。このやうな認

識を得たからとて、我々は決して絶望するには當らないのである。それどころか、この認識に依つて我々の活動は方向を指示されるのである。我々は總ての苦惱を廢絶することは出來ないにせよ、それの非常に多數を廢絶することが出來るのである。また輕減し得るものもその他にある。これ等は幾千年の經驗に依つて我々が確信するところである。苦惱の源泉の第三の、社會的のに對しては、我々は別の態度をとる。抑々社會的苦惱などと云ふものを認めることを我々は好まない。我々自身の造つた組織が、何故に我々の總てに對して庇護となり安樂とならないか、我々には分らない。何れにもせよ正にこの方面の苦惱防止が一向うまく行かないことを思ふと、その背後に、即ち我々の心的素質の內に、何か打ち勝つべからざるものが存するのではないかとの疑ひが目醒めて來る。

その疑ひを辿つて行く內に、我々は驚きの餘り暫く呆然たらざるを得ないやうな一つの見解に逢着するのである。それに依ると我々の悲慘の大部分はその責めを我々の所謂文明に歸すべきで、もしこれを廢絶して原始狀態に還るならば、我々はもつと〳〵幸福になるであらうと云ふのである。私はこれを驚くべき見解だと云ふのである。何となれば――人々は文明の概念を如何樣に定義するもにせよ――苦惱の樣々な根源からの脅威に對して我々が自分等を護らうする時に用ふる一切のものが、とりもなほさず文明の內である事は、何としても確だからである。

文明敵視の歴史的契機

一體どうして非常に多くの人々は文明に對してこのやうに不思議な敵對的態度をとるやうになつたのであらうか。私の考へでは、これは時々の文明狀態に對する根深い、久しく養はれ來つた不滿が土臺となつて、その上にさまぐな歴史的契機も手傳つて、このやうな判斷が生じたのであらうと思ふ。これ等の契機の最後のもの、竝びに最後の直前のものは、私もこれを認識することが出來ると信じてゐる。私は人類の歴史に於いてこれ等諸々の契機の蜿蜒たる鎖を辿り辿つてその根原にまで達するには學力が足りないが、キリスト敎が異敎を征服した時に旣に文明に對するそのやうな反感が或る部分生じたに相違ない。その反感と云ふのはキリスト敎が地上の生活を蔑視したと云ふことゝ密接な關係がある。近世に入つてからの二つの歴史的發展の早期のものは、大陸發見の航海の結果として、我々が原始人や原始種族と接觸したことである。ヨーロッパ人の彼等原始人に對する觀察は粗漏であり、またその觀察したところを誤解したゝめに、彼等が單純幸福な、慾望の少い生活——彼等を訪れた旅行者が、その優秀な文明を以てしても到達し得ざる生活——を送つてゐるやうに思へたのである。その後の經驗に依つてかう云つたやうな見解の多くは是正せられた。多くの場合に於いて生活の安易は自然の豐饒と大いな需用を直ちに滿たし得る事とに依るのに、それを誤つて錯雜した文明的條件がな

いためであると思込んだのである。二つの歴史的事件の内、後期の方のは、特に我々の誰もがよく知つてゐるところだ。それは文明へのいさゝかの幸福の根柢を危うする神經症の機構を知つたことだ。社會がその文明的理想を奉ぜんとして人間に課する高度の禁壓に堪へ得ざるが故に、人間は神經症になるのだと云ふ事を發見したのである。またそれからして、それ等の社會的制裁が廢絕、又は緩和せられたならば、以前のやうにもつと幸福になり得るやうになるであらうと考へたのである。

生き方の進步

なほそこに失望てふ契機がも一つ加はるのである。最近の時代に於いて、人間は自然科學上、並びにその適用の技法上に於いて異常なる進步を遂げ、自然の上に振ふ支配力は今まで想像だもしなかつたほど確立されたのである。この進步の詳細に就いては誰しも知つてゐる事であるから、それを一々數へ立てるには當らない。人類はこれ等の事業を誇りとしてゐる。實際また誇つていゝのだ。ところが人々は、新に獲得した時空支配の一切の力、自然力の征服、幾時代の久しきに亙つて憧憬し來つたものゝ實現が、人生に於いて獲得出來る快樂の量を少しも增加せず、彼等をして以前よりも幸福とは感ぜしめないと云ふことを知覺してゐると信じてゐるのである。そこで結局、單なる自然支配力は人間の幸福の唯一の條件ではなく、また文明の努力の唯一の目標でもなく、さうして我々の幸福經濟上

から生き方の進歩が全然無價値ではないと云ふことが分つたゞけで滿足しなければならなかつたのである。すると人或は抗議を申出るであらう、我々として幾百哩の彼方に住んでゐるわが子の聲を聽きたいと思へば屢々聽くことが出來、自分の友人が無事に目的地に着き、長い辛い旅路を無事に安全に經たと云ふことを直ちに知ることの出來るのは積極的な快樂であり、幸福に於ける明々白々たる獲得ではないかと。また醫術が小兒の死亡率を著しく低減し、分娩時の婦人の病氣傳染の危險を著しく除去し、しかのみならず文明人の生存の平均年齡を著しく增加させたと云ふことは下らないことであらうか。で、科學的、實踐的の時代として非常に輕蔑されてゐるこの時代に負ふところの幸福の數々は以上に止まらぬが、併しこれ等の利得の多くは或る物語に云ふ『安價なる快樂』に似たものであるとの悲觀的非難の聲も聞こえて來るのである。人間の得たこの享樂と云ふは、丁度寒い冬の夜に蒲團から赤脛を出してゐて、それを再び引込めた時に味ふそれである。遠くへ行くことをわけなくする鐵道がなかつたならば、子供は鄕土を離れることはなかつたであらうし、從つて彼の聲を聞くために電話の必要もなからう。大洋を横切る大船がなかつたならば、友は航海を企てず、從つて私は彼の安危を知るために電話の必要も感じなかつたであらう。小兒の死亡率が減少したと云ふけれども、これとてもそのために我々が子供を作る上に非常に攝制を要し、衞生の行亙らなかつた時代よりも子供を少く

生み、而も同時に我々は結婚に於ける性生活の條件を困難ならしめ、且つ自然淘汰の好都合な效果に叛くやうなことになつてゐるらしいのは、どうしたものであらう。で、この人生が苦のみ多くして樂少く、且つ悲慘であつてたゞ死をのみ救ひ主として待ち焦れると云ふ有樣であつて見れば、長生きが結局何であらうか。

文明とは何か

我々の今日の文明が我々に幸福感を與へるものでないことは慥であるやうだが、併し昔の人間が今の人間よりも果して（また如何なる程度まで）幸福を感じてゐたかどうか、また彼等の文明的條件がその點に於いて如何なる役割を果したかの判斷を下すことは、非常に困難である。我々は常に悲慘を客觀的に眺めようとする傾向がある。つまり我々自身と我々自身の要求及び感受性とを同じ條件の下に置き、幸福又は不幸に對する如何なる機會をそれ等の内に我々が發見するであらうかを知らうとする傾きがあるのだ。問題のこのやうな考へ方は、主觀的感受性のまち〳〵であることを無視するが故に客觀的であるが如くに見えるが、勿論最も主觀的な考へ方である。何となれば、この方法を適用することは、あらゆる未知なる他人の心的態度を量るに自分自身のそれを以てすることになるからである。ところが幸福は、全然主觀的なものである。古代に於ける漕手服役の囚徒、三十年戰爭に於ける

農民たち、宗教裁判所の犠牲者等、迫害を待つユダヤ人などのやうな立場を想うてその恐ろしさに慄然となるにしても、我々はなほこれ等の人々に感情移入し、それ等の苦しい境涯のために快樂に對しても不快に對しても自ら無感覺になるその素質的變化を想像することは不可能である。それのみならず、最も極端な形の苦惱を堪へ忍ばねばならない機會に於いては、特殊な防禦的の工夫が精神上になされるやうになるものである。この問題のこの方面を更に追求して行くことは、我々には大して利益がないやうに思はれる。

我々は幸福の見地から文明の價値をいろ〳〵と論じて來たが、今や我々は、この文明の本質に注意を向けるべき時が來たのだ。我々は、文明をよく調べて見る事に依つて何事かを知悉するまでは、その本質を數語に云ひ表はす定義を求めないであらう。我々は我々の生活と我々の動物的祖先の生活との相違を明かにし、また二つの目的（つまり、人類を自然から擁護することゝ、人類相互間の諸關係を制定することゝ）に奉仕するところの事業や制度の一切を、この『文明』„Kultur“ てふ語が表はすものであることを繰返す(一) だけで滿足しておかうと思ふ。これ以上の事を知悉するためには、吾人は人類のさま〴〵な社會團體の内に文明の個々の特徵が如何に顯現せられてゐるかを調べるのである。我々は何等遲疑するところなく、言語習慣（シプラハゲブラウフ）（又は言語感情（シプラハゲフュール）と云つてもいゝ）に從ふのである。

これに從ふことに依つて、抽象的な言葉には表はし難い內的の洞察を得るやうになるであらうと信じてゐる。

註（一）『宗敎の將來』（一九二七年）參照。

火を支配する

それを始めるのは容易である。人間が大地を自分に都合よくし、また自然力の暴虐に對して自己を防禦するために用ふる一切の活動と所有とは文明に屬するものとして、我々は認めるのである。文明のこの方面に關しては、實際何等の疑ひは存しない。遙か昔に振返つて見るならば、文明の最初の行動は道具の使用であつた、火を扱ふ力を獲得したことであつた、また住居の築造であつた。就中、火を支配する力を得たことは一つの全然特別な、原型のない行爲として聳立してゐる。（二）然るに他の二つに依つて開かれた道は、爾來人々の追及するところで、何がそれ等への刺戟となつたかは容易に想像される。人間は一切の道具を用ふることに依つて己れの機關——運動機關のみならず、感覺機關をも——を一層完全にした、つまり彼等の活動の途に當つて邪魔になるものを取除いた。動力機械は人間をして巨大な力を振ふことを得しめ、それを人間は自分の筋肉のやうに好きな方向に驅使することが出來、船や飛行機を造つて水や空氣も人間の前進を遮ることが出來ないことになつた。眼鏡を造

ることに依つて人間は自分の眼の水晶體の缺陷を是正し、望遠鏡を以て遙か彼方を眺め遣り、顯微鏡を以て網膜の構造上必要なる視力の限界を克服した。寫眞のカメラと云ふ道具を造ることに依つて、人間は瞬間的の視覺印象を確保することが出來るやうになり、また蓄音機に依つて同樣に瞬間的な聽覺的印象を確保することが出來るやうになつた。これ等兩者は根本に於いては、彼等に與へられた想起の力、記憶の力の物質化である。電話の力を借りれば人間は遠くに居ても聞くことが出來る。これなどは到底不可能なことの例として童話（メルヘン）にでも出て來さうなことである。書いたものは始めは不在者の言葉である。住居は母胎の代償である。母胎こそは最初の、而もその後もなほ常に憧憬されてゐるらしい居所であつて、そこに於いて人間は安泰であり、また幸福を感じたのであつた。

註（一）精神分析的材料はまだ不完全で明確な解釋を下すことは出來ないけれども、人間のこの離れ業の起源に關して一つの臆測――いさゝか荒唐無稽に聞える臆測ではあるが――を下すことが出來る。原始人が火の側に來た時にそれを小便を以て消したいとの幼兒的な喜びの衝動を持つたらしく思はれるのである。我々の知つてゐる傳説の敎ふるところに依ると、舌のやうに燃え上つてゐる焔は自ら男根的な感じを持つてゐるやうに思はれたらしいことは疑へないのである。小便に依つて火を消すと云ふこと――この事はまた、リリプットに於けるガリヴーやラベライスのガルガンチュアなどのやうな後年の物語にも出てゐる――は、つまり男との性行爲の如きものであつたのだ。同性との競爭に於ける男性的性活力の享樂

であつたのだ。この快樂を放棄した最初の人が火を惜んで、これを自家の用に强制することが出來たのである。自分自身の性的興奮の火を消し止めることに依つて、彼は火の自然力を手馴付けたのである。この偉大な文明的勝利はこのやうに、本能制御の賜物である。さうして更に、男は自分で捕へて來た火の番人として女を爐邊に据ゑておいたのである。何となれば、女はその解剖上の構造からしてもそのやうな快樂の試みをして見る事は出來ないからである。また精神分析の經驗に徵するに、野心と火と尿道性感とは常に必ず密接の關係のある事が分るのである。

童話的願望の充足

これは童話めいてゐるばかりでなく、また直接一切の――いや大抵の――童話的願望の充足であつて、これは人間がその學問と技藝とに依つてこの地上に於いて樹立したものである。この地上に人間は最初脆弱なる一動物として登場し、また人間の種の各個は無力なる一乳兒――おゝ大海の一粟よ！――として出現しなければならなかつたのだ。總てこれ等の所有は、文明的獲得として人間が誇ることの出來るものである。人間は遙かの昔から全能全智の夢を抱いて、それを神々に體現したのだ。彼等の願望には手の屆かぬと思はれた一切、または彼等に禁斷されてゐると思はれた一切を、彼等は神に歸した。そこでこれ等の神々は人間の文明的理想であると云ふことが出來る。今や人間はこれ等諸々の理想の到達に非常に近付いた。殆ど自ら神となつた。併しただ固より、理想が人類の一般的經

驗に於いて普通には實現されると云ふ遣り方に於いてゞある。十分には實現されてゐない、或る部分に於いては全然實現されてゐない、また他の部分に於いては半分だけしか實現されてゐない。人間は、云はゞ、一種の人工補綴の神（プロテーゼンゴット）となつたのだ。自分の作つた一切の補綴機關を身に纏うてゐる時は立派さうだが、併しそれ等の機關は自分の身に生えたものでないから、なほ時々非常に厄介なものとなるのだ。併し聖誕後一九三〇年に於いてこの進化が終りになるものでないことを思うて、人間は當然自らを慰めることが出來る。時代の進みにつれて新しい、殆んど想像だも及ばぬ偉大な進步が文明のこの分野に於いてなされ、人間は愈々神に近付いて行くであらう。併し我々の探究の興味の點から云ふと、現代の人間はその神への近さに於いて幸福を感じてゐないことを、忘れないやうにしたいと思ふ。

大地の支配――美の要求

我々はこのやうに、或る國に於いて人間が大地に就いて採用し、自然力の前に自己を防禦するために利用するを得る一切をよく世話してをり、また合目的的に配慮してゐることを知るならば、その國の文化は高いと我々は認めるのである。そのやうな國に於いては堤防を溢れ越す虞れのある河の流れは統制せられ、運河に依つて適宜の場所に導かれてゐる。土地は孜々として耕作せられ、そこには適

當な野菜が植ゑてある。鑛物の富は地底から營々として掘り出されて、必要なる道具や器物に拵へ上げられる。交通の機關は頻繁であり、迅速であり、正確である。危險なる野獸は退治せられ、溫和な家畜の牧養は隆昌してゐる。ところが我々はこれ等の文明化以外のものを要求する。さうして不思議なことに、それ等文明化以外のものが同時に同じ國に存在してゐるのを見たいものと思ふ。我々は最初に出した要件を否認するものであるかの如く、その住民の產業が殆ど有用ならざるものに、否、寧ろ無用と思はれるものに、適用されてゐる時には、それをその國の文明の高い證據として數へるのである。例へば、或る都市に於ける公園、遊步地（これ等は固より運動場として空氣新鮮のところとして必要ではあるが）に花咲く樹が植ゑてあるとか、住家の窓に花が飾つてあるとか云ふ場合に――。そこで我々は直ちに知るのである、我々が文明に就いて要求する不用なるものは美であることを――。文明人とは自然に存する美を尊重し、また能ふ限り彼等の手工に於いて美を創造するものでなければならないと我々は考へるのである。

清潔と秩序の要求

併し以上の如きが文明に就いて我々の要求する一切ではないのだ。我々はまた純潔と秩序との徵象をそこに見むことを要求するのである。我々はストラトフォードに於けるシェークスピアの父の家の

前にうづ高く糞の積まれてゐたことを讀んで、當時に於ける英國の田舍町の文明水準はあまり高くなかつたと考へるのである。ヰインのヴルドの路上に紙片の散亂してゐるのを見ては、我々は憤慨してこれを『野蠻』と罵り、文明に反對なるものとするのである。如何なる種類の汚穢でも文明とは相容れざるものと我々には思はれる。我々は清潔への要求をまた人體へまでも及ぼす。さうしてソレイユ王の身體からいやな臭ひが發散したと云ふことを聽いては呆れるのである。またイソラ・ベラ島上でナポレオンが毎朝使つた洗面器を見せられては頭を振るのである。實際、我々は文明の計度として石鹼の使用量を見る人があつても別に驚かない。秩序に就いても同様であつて、秩序は清潔と同じく全然人間の仕事に關係してゐる。併し我々は清潔を自然に期待し得ないが、秩序はそれとは反對に、自然から模倣したのである。人間は天文の雄大なる週期律を觀察することに依り、自分自身の生活中に始めて秩序を導入しようとするに當りこれを範としたばかりでなく、またこの試みの立脚點とした。秩序は一種の反覆强迫であつて、これに依つて何時、何處で如何にして、何事かゞなされねばならぬと定められると、それと同じやうな場合には何時でも狐疑と躊躇とが避けられるのである。秩序の恩惠は否むべくもない。それに依つて我々は時間と空間とを最も有效に使用することが出來、また他方精神力を浪費しないで濟むのである。秩序は最初から、何等の反對を見ずに、一切の人間活動中に潛

入したに相違ないと認めて然るべきであらう。と云つてもさう最初から秩序が行亙つてゐたか、どうか、また實際、人間と云ふものは生れながらにして仕事の上に怠慢と不規則と出鱈目の傾向のあるものであつて、そのために營々として天上の龜鑑の範例に倣はんことをこれ努めたに相違ないことは想像せられるのである。

美と清潔と秩序とは明かに文明的要求として特別な位置を占めるものである。それ等を自然力支配を目指す諸活動や、なほこれから擧げる諸要素と同樣に人生に本質的なものと考へる人はなからうが併しそれ等を些末なものとして敢へて押退けようとするものもないであらう。文明が必ずしも功利をのみ目指すものでないことは美の實例に就いて見て既に明かであつて、我々は文明の興味として美の存在を無視しようとは思はないのである。秩序の效用あることは全く明白である。清潔に就いては我我はそれが衞生上必要であり、また人類が科學的に病氣を防止するやうになつた以前に於いてさへも秩序と清潔とが密接な關係にあつたことを我々は忘れてはならない。併しこのやうな努力が必ずしも總て效用のためにのみなされたとは斷言出來ない。そこにはなほ他の何物かゞ働いてゐるのだ。

高級精神活動の價値

併し他の如何なる特徴に依るよりも文明を更によく知解するのは、高等なる精神的活動、即ち知力

的、學問的、藝術的事業にどれほどの價値を置いてゐるかを見ることに依つてゞあると我々は思つてゐる。これが人間生活の理想として主要なる役割を許容せられてゐると我々は思つてゐる。これ等諸理想の內でも最高の位置にあるのが宗敎組織である。宗敎組織の込入つた構成が如何なるものであるかは他の個所で私が明かにしようと試みた。宗敎の次に高位にあるのが哲學的思辨で、最後に來るのが人の作つた理想で、個人、民衆、並びに全體としての人類に可能なる完全に就いての人の考へ、並びにこれ等の考へに基いて人々の持つ要求である。これ等の諸々の造りものが相互に獨立してをらず、寧ろ內的に相互に織込まれてゐるために、これを言葉に云ひ表はすことばかりでなく、またその心理的由來を說くことが困難になつて來るのである。人間の一切の活動の背後の力は功利と快樂てふ二つの相交流する目的に向つて努力することである。その假定を全然一般的に採るならば、我々はやがてまたこゝに擧げた他の文明的顯現のためにもこれが妥當するものであることを認めざるを得ない。よしんばそれがたゞ學問と藝術とに關してのみ明かであるにもせよ――。併しながら我々の疑ひ得ざることは、人間の他の力强い要求がまた、たゞ少數者に於いてのみ發達するやうなことに現れると云ふことである。また我々はこれ等個々の宗敎的、哲學的組織に關する價値判斷に依つて自分を誤ることがあつてはならない。我々は人間精神の最高の所業をこれ等組織の內に求めるにもせよ、或はそれ等

を錯誤として嘆くにもせよ、我々はそれ等の存在すること、またそれ等が優勢であることは、そこの文明の程度の高さを意味することを認めなければならないのである。

權力と暴力

文明の最後の（と云つても、最も重要ならぬと云ふ意味ではないが）特徴として、今や我々の考慮しなければならないのは、人間相互の關係、卽ち社會的關係（人間が隣人として、扶助力として、或る他人の性對象として、家族の一員として、國家の一員として直面しなければならない關係）が如何に制定されてゐるかと云ふことだ。その場合に特に困難なのは、一定の理想的標準に囚はれず、特に文明的なものを摑み出すことだ。多分人々はまづかう云ひ出すであらう、かゝる社會的關係を制定せんとした最初の試みが既に文明の本質的要素を含んでゐたと。そのやうな試みがなされなかつたならば、社會的關係は、個人の勝手放題になつてゐることであらう。つまり腕力の强いものが自分の利益と衝動のまゝに社會的關係を決定してゐることであらう。この强者がまた別の强者に出會したとしても、腕力が社會的關係を決定すると云ふ事情には變りがない、多數者が共同し、それが個々人よりも强く、個々人に對抗共同する場合に、始めて人間の共同生活は可能となる。この共同團體の力は今や『權利』„Recht“として個々人の力（それは『暴力』„rohe Gewalt“として非難される）に對立する。

個々人の力が共同團體の力に依つて置替へられることが、文明への決定的な歩みである。この事の本質は、個々人がそのやうな限定を知らないのに、共同團體の成員はそれを知つてゐると云ふことだ。文明の第二の要件は、それ故に、正義である。つまり一度作られたる律法は如何なる個々人のためであるとてこれを破却されることがないとの保證である。そのやうな正義の倫理的價値に就いては、ここでは何等決定的なことは云はない。文明の發達は更に進んで、この正義がも早一つの一小共同團體——部族、民族、種族——の意志表示でなからしめようとの努力となるやうに思はれる。即ち他の、恐らくより大きな類似の諸團體に對してはまたもや暴力的な個體として振舞ふやうなことのない共同團體たらしめんとの努力となるやうに思はれる。そこで窮極歸結としての正義は、萬人——少くとも共同團體員たり得る總ての人々——が自家の慾望を犧牲としてそれに貢獻するものであり、またそれに依つて何人もが——この場合にもまた同樣な例外がある——暴力の犧牲とならなくなる如きものでなければならない。

個人の自由

個人の自由は何等文明的の善ではない。それは文明以前に於いて最も大であつた。が實は、その當時に於いてはその自由には別に價値がなかつたのだ。何となれば、個人はその自由を守る力がなかつ

たからだ。自由は文明の進步につれて局限されて來た。さうして正義は何人にもこの局限を免れしむることを許さない。人類社會が自由の要求を感ずることは現存の何等かの不正に對する反逆であり、また文明の將來の發展に對する刺戟となり、かくしてその新文明とそれが調和することになるのだ。併しそれはまた原始的な、文明に依つて未だ矯められざる人性から發して、反文明の根柢となつてゐるかも知れないのだ。このやうに、自由への叫びは文明の特殊の形態又は要求に對して擧げられることもあるし、また文明自體に對して擧げられることもあるのだ。どのやうな影響が及ぶにもせよ、人間の性質を白蟻の性質に變化することは考へられない。人間は常に集合體の意志に對して個人的自由の要求を守護するであらうと想像される。人類の苦鬪の大部分は偏に、このやうな個人的要求と文明的社會の要求との間の何等かの都合よき（卽ち雙方滿足する）解決を發見しようとの問題に懸つてゐるのだ。この解決が文明の何等かの特殊な形で到達されるか、或はこの葛藤が解決されずにしまふかは、人類運命に關する問題の一つである。

文明進步の過程

我々は人間生活の何れの樣相を文明と呼ぶべきかに就いて普通の見解を採用することに依つて、文明なるものゝ示す全的な姿の明かな印象を持つことが出來た。併し我々は今までのところでは、固よ

り、普通に知られてゐない事は少しも知つてゐないのである。とは云へ、同時に我々は、文明とは完全になることの同義語であり、人間が完全に到達せんとて辿る道だと云つたやうな謬見を採入れることは努めて避けたのである。併しながら今や或る一つの見地に就いて考察して見なければならなくなつた。それは恐らく何處か別の方へ導いて行くことであらう。文明の進歩は人類の上を過ぎ行く一種獨特の現象であると思はれる。それの様相としては二三のものが我々に親熟してゐる。この現象の如何なるものであるかは、文明が、誰しも知つてゐる人間的本能（この本能の滿足は我々の生活の經濟的任務である）に如何なる變化を及ぼすかに依つて知られる。これ等本能の或るものは云はゞ吸收されたやうになり、それの代りに現れる或るものを我々は、個人に於いては、性格的特徴と呼ぶのである。この現象の最も著しい實例を、若い人々の肛門性感に我々は見るのである。排泄機能、その機關及び排泄物に對する彼等の自發的の興味は、彼等の生長につれて變化して一國の特徴となる。それ等は節約、秩序、清潔などの性癖として我々の知るところである。これ等はそれ自身としては價値あり歡迎すべきものであるが、それが非常に嵩じて來るものであつて、やがては人々の肛門性格と呼ぶところのものとなるのである。どうしてかう云ふことになるかは我々にも分らないが、この見解の正確であることは疑ひの餘地がない。(一)　今や我々は秩序と清潔とが文明の本質的要望であることを知つたの

である。よしんばそれ等が何故に生活上必要であるかは、それ等が何故に快樂の源泉となるかゞ分らないのと同樣に、分らないのであるが――。この點に於いて、文明現象が個々人のリビドーの發達と非常に似てゐることに、我々はまづ氣付くのである。

註（一）『性格と肛門性感』一九〇八年（原書全集第五卷）、その他ジョーンズ等の諸論文を參照のこと。

本能昇華と文明的拒否

他の諸本能はその滿足の條件を變化させ、別の途に導かれるやうになるものがある。これは大抵の場合、我々のよく知つてゐる（本能目的の）昇華と一致するが、また或る場合にはこれと區別せられることもある。本能の昇華は文明進步の殊に顯著な一特徴である。これこそは高級なる精神活動、學問、藝術、思想などの活動をして文明生活上にあれほど重要なる役割を演ぜしめたところのものなのだ。第一印象に卽いて見ると、昇華は本能が文明に依つて强要されたためにさうならざるを得なかつたのだと云ひたくなるのである。併しこの事はも少しよく考へて見る方がよい。最後に第三に、而もこれが最も重要と思はれるが、文明が建設せられるためには如何なる範圍まで本能滿足を拒否しなければならないか、また文明が存在するためには如何なる程度まで力强い本能の滿足否定（禁壓、抑壓、その他何がある？）を豫想するかを無視する事は出來ない。この『文明的拒否』は人間の社會的關係

の大分野を支配してゐる。總て文明はその敵と戰はねばならなかつたが、そのやうに敵の起つた原因はこの拒否にあることを、我々は旣に知つてゐる。またこの拒否のために我々の學問上の仕事は非常に困難になつて來る。我々は學問上いろ〳〵な說明を與へなければならない。如何にして人間が或る本能の滿足を得ないでおくやうに出來たのかは、これを理解するに容易でない。またさうすることは決して危險でなくはない。リビドー經濟の上から餘程うまくやらないと、その滿足否定のために憶に重大な破綻が生ずるのである。

併し今や、もし我々が特殊の現象としての文明の發達――これは個人が常態的に成熟發達して行くのに比較出來る――を認識したと云ふことが我々に如何なる效用があるかを知らうと欲するならば、我々は明かに今一つの問題を捕へ、次なる疑問を提出しなければならない。――文明進步の起源は如何なる力に由るか、文明は如何にして起り、また何に依つてその道程は決定せられたか。

第四章　文明の缺陷

この問題はあまり大に過ぎるやうだ。投げ出す人があつても尤もである。私は自ら揣らず、次の如き見解を述べて見たい。

文明發達史

原始人が地上に於ける自己の運命を改善することは自分の掌中に在る――文字通りに云つて――と知るや否や、同じやうに働いてゐる他の人は彼の味方か敵かと云ふことは、彼にはどうでもいゝ事でなかつた。他人は共働者としての價値を持つことになると共に、彼はその他人と生活することが利益になつた。もつと早く、人間が猿に似てゐた有史以前に於いてさへも、人間は家族を構成する習慣を持つてゐた。人間が家族を作るやうになつたのは、性器的滿足の必要が、時々訪れて來ては忽ち一言の挨拶もなく去つて暫く經つて再來する時々の訪客のやうでなく、不斷の宿泊者のやうに各人の側に居るやうになつた時代と、何等かの點に於いて關係のあると云ふことは想像される。さう云ふ風にな

ると共に男は女を、と云ふよりは一般的にはその性對象を、自分の側に据ゑておかうと云ふ氣になつた。女の方でも自分の小さい子供と別れたくないし、またその子供のためにも、自分等より強い男の側に停まつてゐなければならなかつた。(一)

註(一) 性現象の有機的週期性は固より保存されてはゐるが、精神的性興奮に對するそれの影響は殆どその反對になつてゐる。この變化は嗅覺的刺戟の減退と最も夙く、關係がある。この嗅覺的刺戟に依つて月經現象は男性の精神に影響を與へたのである。この嗅覺の役割を引嗣いだのが視覺的興奮であつて、この方は嗅覺的興奮とは違つて間斷なく效果を受ける事が出來た。月經のタブーは、既に踏越えて來た或る進化期の禁止としてのこの『有機的禁壓』から起つたものである。總てそれ以前の動機は恐らく第二次的性質のものであらう。〔ダリ C. D. Daly の『インド神話と去勢コムプレクス』(『イマゴー』第八卷、一九二七年)を參照せよ。〕この現象が別のレヹルで繰返されるのは、以前の文明期の神々が次の文明期に於いて惡魔に變へられる時に於いてゞある。嗅覺刺戟の減退は、併し、人間が大地から離れた結果、つまり直立歩行をとるやうになつたゝめであると思はれる。直立歩行をするやうになつたゝめに、これまでは匿れてゐた性器が今や見えるやうになり、保護が必要になり、また羞恥の感を喚起するやうになつた。それ故に人間が直立するやうになつたと云ふことは文明的進歩の重要なる過程の始まりを意味してゐる。進化の鎖はこゝから始まつて、嗅覺刺戟の優勢、性器の露出、性的興奮の常住、家族の形成などを經て、人間的文明への入口に達することになつたのである。これは單に一つの理論的な思辨に過ぎな

いが、併し人間に近い動物の生活事情を正確に調べて見るためには十分に重要である。

また清潔への文明的努力と云ふことも後になつて衞生がこれを是認することになつたが、この努力の内にも一つの社會的契機を見遁すわけに行かない。清潔への衝動は、排泄物が官能知覺に不快であるために、これを遠ざけようとの努力にその起源を發してゐる。我々の知つてゐる通り、子供室に於いてはさうでない。排泄物は彼等にとつて少しも不快でない。彼等は排泄物を自分の身體から出たわが身の一部分として價値あるものと思つてゐる。兒童訓練はこの點に於いて特に一生懸命で、これまで進歩し來つた道を急ぎ辿らせ、排泄物は無價値であり、いやなものであり、醜惡なものであり、排斥すべきものと悟らせるのである。そのやうな價値轉倒が可能となるのは、身體から出たてのものがその强烈な匂ひのために誤られて、大地から立上つた以後の人間が嗅覺刺戟に對してとつたその態度の卷き添へを喰ふためである。肛門性感はこのやうに、始めから『身體的禁壓』を受けてゐる。さうしてこの禁壓からして文明は始まつたのだ。肛門性感のその變化に與つて力ある社會的要素は、萬人の進化過程に拘らず、自分自身の排泄物の臭ひは當人にはまだ不快ではなく、たゞ他人の排泄物の臭ひのみが不快であると云ふ事實となつて現れてゐる。淸潔でない人、つまり自分の排泄物を始末しない人は、それ故に、他人に不快を與へ、他人に對する何等の顧慮を示さない。この事自身が實は他人に對する最も猛烈な、最も普通の侮蔑を意味してゐる。人間が動物中でも最も自分に近しい味方(犬)の名を以て侮蔑の目的に供すると云ふ事は誠に合點の行かぬことのやうであるが、併し犬が二つの特性——犬は臭氣の强い動物でありまたその性機能を恥ぢない——を持つてゐる事を考へる時、思ひ半ばに過ぐるものがある。

この原始社會に於いては文明の一つの本質的特徴が缺けてゐる。――家長たる父の氣儘が拘束を受けてゐなかつた。『トーテムとタブー』に於いて、この段階から次の段階たる、兄弟結合して父に當る形の共同生活に至る道程を指示しようと試みた。父を征服する事に依つて息子たちは、結合が單獨よりも力強いことを知つたのである。トーテム時代の文明は、新制度を支持するためには相互に依憑し合はねばならないとの制限に基いてゐる。これ等のタブー的指定は最初の『法律』であつた。人間の共同生活はこのやうに二つの基礎の上に立つてゐる。卽ち、必然的要素のために勞働を强要せられることゝ、男は自分の性對象たる女を側に置きたくなり、女は自分の分身たる子供を自分の側に置きたくなるところの愛の力とである。エロスとアナンケとはまた人文の兩親となつたのである。文明の第一の歸結は、今やまた大部分の人間がやがて團體生活を送ることが出來るやうになつたと云ふことであつた。さうしてそこには二つの偉大な力が共働してゐたのであるから、それ以後の進歩は滑らかに運び、外的世界の支配は愈々大に、共同生活を領前する人員は益々多きを加へると人々は期待してゐたことであらう。また、このやうな文明がその光被下にある人々にどうして幸福を與へないのか、これまた甚だ合點の行きかねる事である。

再び戀愛の幸福

何處からさうした不都合が起きるのであるかを調べて見る前に、我々は戀愛が文明の一根柢であることを認めたところから出直して、以前の論述で云ひ及ばなかつた點を補つて行かうと思ふ。我々はかう云つたのだ、性的（性器的）戀愛は最も強い滿足の經驗を與へ、そのためそれが彼にとつて事實上一切の幸福の原型となり、從つてそれ以後の彼の幸福は性的關係の方途に於いて求めざるを得なくなり、性器的性慾を其後の中心點とするやうになつた。吾人はなほ論を進めてかう云つた、人間はさうなるために非常に危險な程度まで外的世界の一部分に、つまり彼の特に擇んだ性對象に、依賴するやうになつてゐる。で、このために、もし彼がその對象から肘鐵を喰ふか、或は裏切りや死に依つてそれを失ふかするならば、最も惱ましい苦痛に曝されるのである。それ故にこそ、あらゆる時代の賢者は、かう云つた歩き方をすることを特に力を込めて警めてゐるのである。が、それにも拘らず、かう云ふ生き方は多くの人々にとつてその魅力を保持してゐるのである。

聖アシヾの愛

併し、極少數者には幸福をやはり戀愛の途に於いて發見することが、その素質から可能なのであるが、それに就いては、戀愛機能の尙立入つた精神的變化が是非ともなくてはならない。かう云ふ人物は主要價値を愛せられることよりも自分自身の愛に置くことに依つて、對象の合意如何と云ふことか

ら已れを超越させるのである。彼等は已れの愛を個々の對象に置かず、一般に全人類にさし向けることに依つて失戀への備へをするのである。また彼等は性器的戀愛の性目的から離れ、本能を變じて目的の禁斷された衝動とすることに依つて、性器的戀愛の頼りなさを避けるのである。彼等がこのやうにして已れに獲得したものは、不易なる、靜かなる、和やかな感動の狀態であつて、暴風雨のやうに動搖不定な性器的戀愛生活とは、も早あまり外面上の相似はなくなつてゐるが、而もやはりそこから導き出して來たものであるのだ。アシヾの聖フランシスは內的幸福感を生むために戀愛をこのやうに活用する方法を徹底的に採つた人であらう。以上述べ來つたところは快樂（追及の）原則がそれ自身を實現する手段の一つであつて、これは事實上多くの點に於いて宗教と結び付いてゐるのである。これ等二者が如何なる點で關係してゐるかと云ふに、それは、自我と對象との區別、竝びに様々な對象相互間の區別が撥無されるところの、かの遙かなる領域に於いてゞある。或る倫理的見地からすると（この見地の一層深い動機の奈邊に存するかは後節に於いて明になるが）、このやうに他人と世界一般とを包括的に愛せんとする傾向は、人間のなし得る最高なる心的狀態と考へられてゐる。只今はこんなことを持出すのはまだ早いと思ふが、而も私はこのやうな見解に對しては二つの主要なる反對を提出せざるを得ない。對象を擇ばざる戀愛はそれ自身の價値の幾分を失ふやうに私には思はれる。何と

なればそれはその對象に不實だからである。また第二に、總ての人間は戀愛に價するのでない。

戀愛と文明との離反

家族を作るに至つたところの愛は、今なほその本來の力を失はないでゐる。その本來の力に於いてはこの戀愛は直接的な性的滿足を放棄したものではないが、それが目的を撥無した溫情に變つて文明の中に效果を露はしてゐる。これ等兩方の形に於いてこの戀愛は男女結合の任を果し、且つ共通利害の仕事に依つて結ばれる以上に力強く結付けてゐるのである。『愛』と云ふ語を一般語としてはいろいろなことに無差別に用ふるけれども、發生的に見來るとそれは偶然でないのである。一般の用法としては、男女間の性器的慾望が家族を作るに至らしめたその關係を愛(リーベ)と呼ぶのであるが、併し家族中に於ける親子間・兄弟姉妹間の感情の積極面はまた愛と呼ばれてゐる(消極面は憎)。尤も、我々としてはこの關係は目的を禁斷された愛、卽ち溫情(ツエルトリヒカイト)と呼ぶべきものであるが——。この目的を禁斷された愛も實は元來十分に感覺的な愛であつたのだ、さうして人間の無意識心理に於いてはいつまでもさうなのだ。この感覺的な愛と目的を禁斷された愛との二者は、家族以外にも擴充せられ、以前は未知の人であつた人々とも新たな結合を作るのである。性器的戀愛は新たな家族を形成するに至り、目的を禁斷された愛は『友情』を形成するに至る。これが文明上何故に價値があるかと云ふに、それは性

器的戀愛の多くの限定（例へばその專ら或る相手を定めること）を蟬脫するからである。併し戀愛と文明との間の相互關係は、文明の進むにつれてその單純さを失つて來る。一方戀愛の側は文明の都合には反對するし、他方文明は痛ましい制限を以て戀愛をおびやかすのである。

戀愛と社會との對立

このやうな離反は已むを得ないものと思はれる。その根柢は直ちに認めるべくもない。この分離はまづ家族と、各個人が所屬するところのそれより大きな共同團體との間の葛藤となつて現れる。我々が旣に論じたやうに、文明の主要な努力の一つは人々をより大きな單位に結合することだ。併し家族はやはり個人を手離しはしない。家族各員間の愛着が緊密であればあるほど、彼等は屢々他人から離れてゐようとする傾向を示し、また全般的な世間の一層廣い圈內に入り込むことが彼等にとつて困難になつて來る。家族の成員が內的に結び付いてゐればゐるほど、彼等は屢々他人から隔絕しようとする傾きが强いものであり、また一層大きな生活圈に入込むことが困難になつて來るのである。發生的には一層古く、幼兒時代に於いてのみ存するこの共同生活法は、後年になつて獲た文明的生活法に依つて置代へられる。家族から離れることは總ての若者にとつては一つの課題であつて、それを解決するに就いては社會は靑春期的儀式、竝びに社會の一員となるための儀式を以てこれに力添へをする。

これは總ての精神的發達に、いや根柢に於いてはまた總ての身體的の發達に、關係ある難問だと云ふ感じがするのである。

文明は戀愛を制限する傾向がある

次に女が登場して文明の流れに反對し、これを遲延させ抑留せんとする。而も女は本來、自分の愛の要求上から文明の根柢を置いたものでありながら――。女は家族並びに性生活の興味を代表する。文明の仕事は常に益々男のなすべきことゝなり、問題は漸次困難の度を加へ、本能昇華が必要になつて來る。が、女は本能の昇華はあまりよく出來ない。人間が扱ひ得る心的エネルギーの量は無限ではないからして、人間は自分の問題を解決するためにはリビドーを適宜に割當てなければならない。彼が文明上の目的のために用ふるものゝ大部分は女から、また性生活から引出して來るのだ。彼は人々と不斷に交渉し、また彼等との關係に依憑してゐるために、自然夫及び父としての任務をおろそかにするやうになる。このやうにして女は文明的要求のためになほざりにされることを知つて、文明に對して敵對的態度をとるやうになる。

性生活を制限せんとする文明の傾向と同樣に明かに見られるのは、文明の今一つの傾向、即ち文明の働きかける範圍を擴大しようとの傾向である。文明時代として最も早いトーテム時代でさへも、

近親姦的對象選擇に對する禁壓をその文明の一要素として具へてゐた。これは恐らく人類が幾時代かけての間受けた最も手酷い痛手であつたらう。タブー、法律竝びに習俗に依つてそれ以後の制限を受けることになり、男も女も齊しくこれを受けたのである。何處の文明もその點に於いて同じ遣り方をとつたと云ふわけではない。社會の經濟的機構がまた、性的自由の殘餘の度に影響を及ぼした。我々が旣に知つてゐる通り、文明はその際に、經濟的必然の强要に從ふものである。何となれば、文明は自分の使用する精神的エネルギーの大部分を性から得て來なければならないからである。文明はこの點に於いては、或る種族、又は民衆中の或る階級が優位に立つて、他の種族又は階級を自分の搾取の用に供するが如くである。被壓迫者中に革命が起きはしないかとの不安は一層峻嚴な警戒へと促す。さう云つた進歩の最高點は、我々の西方ヨーロッパ文明が示してゐる。兒童の性生活が顯現した場合にこれを檢閲することは心理學上十分に根據のあることだ。何となれば、幼時に於いてその準備をしておかないと、成人してからその性的希望を矯めることは見込みがないからである。併しながら更に一步を進めて兒童に於いて性的顯現がないと文明社會が云ふのは、これを是認すべき何等の根據がない。それ等の顯現は證明し得るばかりでなく、まざ〱と見えてゐるではないか。性的に成熟した個人の對象選擇は愈々狹くなつて異性に限られ、大抵の性器的以外の滿足は變態として貶せられること

になつた。これ等の禁斷に於いて現れてゐる標準は、萬人に同一の性生活を要望するものであつて、實は彼等は生れつきの素質から云つても、最後の素質から云つても違つてゐるのだが、そんなことには頓着しない。そのために相當多數の人は性的享樂の機會を失ひ、かくて重大なる不正がそこに醸されることになつた。このやうに現實的な規準が出來た結果、素質上妨げを受けない常態的に於いては、一切の性的興味はそれに向つて開かれたる水路を損耗なく流れることになつたのである。併し、このやうな檢閲を受けない性器的異性愛は、更にまた法律上の正當と一夫一婦制とに依つて局限せられることになつた。明かに我々に理解せられることは、今日の文明が、男女間の最終的な、解除すべからざる結合に於いてのみ性關係を容認してゐること、單なる快樂の手段としての性行爲を好まぬこと、また今日のところではこれ以外に人間を殖やす方法がないからこれを容赦しておかうとするものであることである。

性機能の障害

これは勿論、極端である。これは、よしんば少時の間にもせよ、やり通すことの出來なかつたことはよく分つてゐる。たゞ弱者のみが彼等の性慾の自由に對するそのやうな立入つた干渉に屈從したのである。性質の弱い者は一つの補償的條件（それに付いては後に述べる）の下に於いてのみ服從して

ゐたのである。文明社會は愼にそれ自身の禁令に依つて失脚させたに相違ない多くの落伍者を默々として看過せざるを得なかつた。併しながらそれ故にとて、何人かゞ誤つて彼方の側に行き、そのやうな文明上の事情は總てその意圖を實現するわけではないから、無難であると考へて當然とも云ひ去れない。文明人の性生活は何と云つても非常に損傷されてゐる。それは時として、萎微しかけてゐる機能だと云ふ印象をさへ與へる。恰も機關として我々の齒牙や頭髮がさうと見えるやうに――。快感の源泉として性生活の重要さは、つまり我々の生存の目的を果すに就いての性生活の重要さは、著しく低下したと云つて恐らく過言でなからう。(一) 我々に十分の滿足を與へず、我々を別方面に驅るものは文明の壓迫であるばかりでなく、またこの機能それ自身の性質中に存する何物かゞあるに違ひないと信ずることが時々ある。それは誤りであるかも知れない。何れとも決定に困難である。(二)

註 (一) 英國のジョン・ガルスウォージは今日では一般に認められてゐるが、彼は非常に鋭い作家で、私は嘗て彼の短篇『林檎の木』を大いに賞揚したことがある。この作には、今日の文明生活に於いては、二人の人間の間に素朴な自然的な戀愛は成立つ餘地がもう早ないと云ふことを、非常に鋭く描き出してゐる。

(二) 右に述べた見解を支持するものとして、次のやうな考察がある。――人間もまた明かに兩性を具有した動物である。一人の個人は相一致する二つの半分の混融から成立つてゐる。その一半は純粹に男性であ

り、他は女性である。同樣にまた何れの半分も本來は雌雄兩性であつたことは考へられる。性は生物學的事實であつて、これはよしんば精神生活に對して特別な意味を持つてゐるにもせよ、心理的にこれを把握することは困難である。我々は常にかう云ひ慣はしてゐる。——總て人間は本能的衝動、要求、性癖などに於いて男性的なもの丶みならず女性的なものをも示すが、併し男性的特質竝びに女性的特質を闡明する事は解剖學では出來るが、心理學では出來ないと。心理學では性別は能動と受動となり、而もその際輕率にも、能動と男性とを、また受動と女性とを一つにしようとするのであるが、動物界に就いて見ると、それは例外の存することが分るのである。人間が兩性具有であることの說はなほ甚だ明瞭を缺いてゐる。さうしてこの說が本能說と何等の結び付きがないと云ふことは、精神分析に於いて重大な障碍であることを我々は感ぜざるを得ない。よしんばそれが如何樣にもあれ、各個人が自分の性生活に於いて男性的慾望と女性的慾望とを同樣に滿足させようと欲すると云ふことが事實であることを認めるならば、やがてまた我々は、これ等二つの慾望が同じ對象に依つて滿たされることがなく、またそれ等二つが相互に障碍し合ふ（もしそれ等を別々に離し、それ〴〵の感情を特殊な、それに適した方途に導いておくやうにしないと）ものであることを認めることにもなる。今一つの厄介なことがそこから起つて來る。即ち、性慾的な關係には、それに內具するサディスト的要素の外に、なほ直接的な攻擊的要素があると云ふ事である。戀愛の對象者はこのやうな錯雜した事情を常に必ず十分に理解しまた忍耐するとは限らない。寧ろ百姓の女房などの方がその點に於いては勝つてゐて、自家の亭主はこの一週間ばかり俺を毆らないところを見ると、俺を可愛がつてはゐないのだと云つて嘆くのである。

ところがこの想像が最も深く行くと、――これは二八五頁の註に述べた事に關係する――單に肛門性感のみならず、性慾全體が身體的抑壓の犧牲とならうとするの危險に瀕するのである。この身體的抑壓なるものは、前にも云うた通り、人間が直立するやうになり、また嗅覺の價値が低下した結果として生じたものである。そこでその危險に瀕するやうになつて以來、性的機能には一つの反抗的努力（身體的抑壓として前に說明したが、これ以外に闡明の仕樣がない）が伴ふやうになり、その努力あるために完全なる滿足が妨げられ、また性目的から引離されて、昇華されて了ひ、或はまたリビドーの轉位を見るやうになるのである。私は嘗てブロイラーが、そのやうな自發的に拒否する作用の性生活に存在することを指摘したのを記憶してゐる。（『性反抗』、精神分析竝びに精神病理的研究年報、一九一三年、參照。）『糞尿の間に生れた』と云ふ事實を總ての神經病者竝びにその他多くの人々は厭ふものである。性器はまた強烈な臭氣あるものと感ぜられ、多くの人々はそれを堪へ難く思ひ、また彼等をして性交を不可能ならしめる。このやうに文明の進むにつれて性的抑壓が強くなつたその最も深い根源としては、人間が直立步行するやうになると共に新たな生活樣式を持つやうになつて、以前のやうな動物的存在を身體的に嫌惡するやうになつたことが分つた。これは科學的研究の結果であつて、而もこれは屢々口にせられる通俗的判斷と不思議に合致するものである。とは云へ、現在に於いてはこれ等の結果は、まださうらしいと云ふ程度の確かさしかない事であつて、科學的に十分に裏付けられてはゐないのである。また我々は、嗅覺價値の低下したに拘らず、ヨーロッパに於いてさへも或る人種は我々種族にはあれほどいやな性器の臭ひを性慾の興奮材料とし、且つこの臭ひを放棄しようと欲しないと云ふ事實を忘れないでおか

う と思ふ。（イヷン・ブロッホ Bloch の "Umfrage," に出てゐる民俗學的見聞の報告を參照せられよ。これはクラウス F. S. Krauss の ,,Anthropophyteia" の中の種々の卷中に『性生活に於ける嗅覺に就いて』の題下に引用してある。）

第五章
攻擊慾と文明

リビドーの惰性

精神分析の敎ふるところに依ると、性生活のこれ等の拒否を正に最も堪へ難しとするのは神經病患者である。これ等の人物はその症狀に於いて代償的の滿足を自分自身のために作り出すのであるが、併しそれ等の代償的滿足はそれ自身に於いて苦痛であるか、或は苦痛の原因となる。何となれば彼等の環境又は社會一般と共に彼等はそれ等の滿足を困難にするからである。代償的滿足が苦痛の原因となると云ふ事は分りきつてゐるが、それ自身苦痛となると云ふことに就いては、なほそこに一つの謎が生ずる。併し文明は性的滿足の犧牲以外の犧牲をも要求する。

我々は文明の進步に存する苦惱を一つの一般的な進化的苦惱として考察したのである。何となれば我我はその苦惱をリビドーの怠惰に歸したからである。新しき位置のために舊き位置をリビドーが讓る事を肯んじない故だとしたからである。それはつまり、文明と性慾との間に葛藤の起るのは、性的

戀愛は二人物間の關係であり、それに對して第三者は單に餘計者、邪魔者となり得るに過ぎないのに而も文明は多數人間の關係に基くためであると云ふことになるのである。戀愛關係が最高點にある時には、周圍の世界に何等興味を持つ餘地はない。御兩人は自分達だけで澤山であつて、彼等を幸福にするためには共通に持つ子供さへ必要でない。これ以外の他の如何なる場合にも、エロスがその本性とするところの、多數中から一人を擇ぶことをこれほど明白に暴露することはない。併し諺にも云ふやうに、エロスが二人の人間の相惚れに依つてこれを爲し遂げた時には、彼はもうこれ以上に出でようとはしないのである。

惚れ込み

以上論じ來つたところに依ると、文明社會はこのやうな一對の個人に依つて成立つてゐて、彼等は相互にリビドーの滿足を得てをり、他の總ての人々に對しては仕事と興味とに依つて結び付いてゐるのだと云ふ風に考へさうだ。もしさう云ふ工合ならば、文明は性慾から何等エネルギーを搾取するには及ばない筈だ。併しそのやうな理想的な狀態は存在もしてゐないし、また嘗て存在したゝめしもない。現實としての文明はこのやうな局限された結合に依つては滿足しないのだ。我々の見るところでは、文明は社會の各員をやはり互にリビドーで結び合はせようと努めてゐる。文明は一切の手段をそ

のために利用し、一切の方途を開いて強き同一化を相互の間に作用せしめ、目的の禁斷された最大量のリビドーを擧げて社會の結合を友情關係を以て固めようとするのである。この目的を實施するために性生活を制限することも敢へて辭さないのである。併し我々には、文明を驅つてこの途に進ましめ、性慾と撞着せしむる必然性の何たるかを洞察することが出來ない。それは我々にはまだ觀破出來ない何等かの障碍力のためであるに相違ない。

隣人愛の命令

文明社會の所謂理想的要求の一つが、この場合手懸りとなる。その要求に曰く、汝は汝自身の如く隣人を愛せざるべからずと。この要求は世界的に有名で、キリスト敎の最も誇るべき敎條とされてるが、多分キリスト敎以前からあつたものである。併し慥に非常に古いものではなく、神話時代に於いては人間はさう云ふ要求は少しも知らなかつた。我々は假りにさう云ふ敎へを始めて聽いたかのやうに、素朴的な態度をとつて見よう。すると、それは不自然なことゝして一種驚きの感情を禁ずることが出來ないのを知るのである。何故に我々はさうしなければならないか。さうすれば、どんないゝ事があるのか。先づ何より、一體如何にしてそれをするのか。どうすれば可能になるのか。私の愛は私にとつて價値あるものであるのに、それを無考へに捨つることはならぬ。私の愛は責務を私に課す

るので、それを私は犠牲を拂つても果す心構へがなくてはならない。私が他人を愛するとするならばその人は何等かの點でその愛に價するものでなくてはならない。(只今のところ、彼が私に如何に役立つかと云ふことゝ、性對象として如何に重要であるかと云ふことゝは不問に附してゐるのだ。我々のこれ等二種の關係は何れも、隣人愛の教條に關係ある限りでは問題にならないのだ。)私が彼の內に於いて私自身を愛し得る程、重大な點に於いて彼が私に相似してゐる場合には、彼は私の愛に價するものである。私が私自身の個人的理想を彼に於いて愛し得るほど、遙に彼が私よりも完全である場合には、彼はわが愛に價するのだ。彼が私の友の息子である場合には、私は彼を愛さなければならない。何となれば、彼に何か不幸が起きた場合には友がそれを苦痛とするであらうから、私も彼と共にそれを分たなければならない。併しもし彼が私にとつて見知らぬ人であり、彼の內なる如何なる價値に依つても、また私の感情生活に前に與へた何等かの意義に依つても、私を牽付け得ないならば、彼を愛することは私には困難となる。もしそれをしも愛したとするならば、それは私として寧ろ不正である。何となれば、私の愛は私の愛するものから見れば特權であるからだ。見知らぬ者を彼等と同格に置くことは一つの不正である。併しもし私がかの世界愛とやらを以て見知らぬ者をも愛さなければならないとするならば、(例へば昆蟲や蚯蚓や蛇などのやうに、彼もまたこの地上の一生物だからと云ふだけ

で）恐らく彼のために割く愛たるや誠に些少であつて、私が理性に照して當然自分自身のために保留しておくのと同じだけを割くことは不可能であらう。よしんば命令は如何に莊重であらうとも、それの實現が理性に外れてゐると思はれる場合には、何とも仕様がない。

隣人は愛に價せず

更に仔細に檢べて見るならば、なほ一層の困難が發見せられるのである。この見知らぬ人は概してたゞに愛する價値がないのみならず、寧ろ敵視すべき、否、憎惡すべきものであることを認めざるを得ない。彼は私を鵜の毛ほども愛してなどはゐない、彼は私など眼中に置いてゐない。もしその必要が生じたら彼は私を害うことをすら辭さない。而もその際、彼の必要がそのために私の被る災害の大きさに相當するかどうかをさへ考へない。そればかりではない、そんな必要などはなくともよいのだ。もしそれが面白くさへあるならば、彼は私を馬鹿にし、侮辱し、誹り、壓迫することを何とも思つてゐない。さうして彼の方に强味があり私の方に弱味があればあるほど、彼が私に對してさう云ふ態度をとつて來ることは益々慥かになつて來るのだ。もし彼の態度がさうでなく、未知の人であるに拘らず私に介意と顧慮とを示すやうならば、前に述べた命令はなくとも、私は同樣な態度をもつて彼に對するものである。實際、もしあの莊嚴なる命法が、隣人が汝を愛する如く汝もまた隣人を愛せよと云

ふならば、私は少しも反對はしない。またそこに第二の命法がある。これは私には一層に理解し難く、また私に一層強い反感を抱かせる。それは、汝の敵を愛せよと云ふ奴である。併しよく考へて見れば、これは別に前のより以上強いことを云つたものではなく、根本に於いては同じである。(一)

註（一）偉大な詩人は固く禁斷されてゐる心理上の本音を、少くとも冗談の形では敢へて表現するものである。現にハイネはかう告白してゐる。――『私は温和な人間である。私の願ひはかうだ、まづ質朴な木屋が欲しい。屋根は茅葺でいゝが、寢床は上等でなくてはならない。食物は上等でミルクとバタは非常に新鮮、窓の前には花が咲いてをる。入口の前には二三の美しい樹木が立つてゐる。さうして神樣が私を非常に幸福にして下さらうとならば、これ等の樹木に私の敵の六七人をぶら下げて頂きたいものである。彼等が將に死なうとするに當り、彼等が今までに私に加へたあらゆる悪業を私は悲痛な心持で許してやるであらう。さうだ、我々はその敵を許さなければならない。併し彼等が罰を受けるまでは許してはならない。』（ハイネ『思想と隨想』）

そこで私は嚴かな聲が私を戒めるのを聽くやうに思ふ。――隣人が愛に價せざるものであるからこそ、寧ろ敵であるからこそ、汝は汝自身の如くその敵を愛さなければならないのだと。そこで私はそれが『不合理なるが故に、余これを信ず』Credo quia absurdum と云ふのと同じであることを知るのである。

ところが隣人の方でも、私を彼自身と同じやうに愛せよと云はれたならば、多分私と同じやうに答へ、また私と同じ理由でそれを拒けることであらう。彼がさうするに就いて客觀的理由がなければよいと私は願ふが、彼もやはり同じやうに願ふことであらう。にも拘らず人間の態度は區々であつて、それを倫理學では『善』だとか『惡』だとか區別して、而もそれの決定條件を無視してゐる。このやうに態度の區々であることは否定出來ぬが、この區々であることが止まらない以上は、高尙な倫理的要求に從ふことは文明の意圖を傷害することを意味する。何となれば、そんなことをすれば惡に對して直接的プレミアムを付することになるからである。これに就いて思ひ起さないでゐられないのは、フランス議事堂內で死刑の事を論議してゐた時の一出來事である。死刑廢絕を熱烈に叫んだ一議員の演說が盛んな拍手を以て迎へられてゐた時に、突然室の背後から叫ぶ聲が聞こえた。――『諸君、暗殺を始めるんだね！』と。

この事の背後にある――えてして否定され勝ちな――事實は、人間が攻擊されゝば自己を守るだけのもので、他から愛されたがるやうなしほらしい存在ではなく、寧ろ本能として他を攻擊したい願望を多分に持つてゐる者であると云ふことである。その結果、隣人は彼にとつて何等かの助力者又は性

對象であるのみならず、また彼の攻撃慾を滿足させ、報いはなくとも自分の仕事の力を振うて見たくなり、またその讃同なくこれを性的に利用し、彼を自分の所有に歸せしめ、辱め苦痛を與へ、いぢめ殺すことの誘惑となる。Homo homini lupus. 生活と歴史とのあらゆる經驗に照してこの命題を否定する勇氣を何人が持つであらうか。この殘酷な攻撃慾は概して何等かの機會を待つて勃發する。或は何かもつと穩かな方法でゞも成し遂げられるやうな他の目的に寄生して現れる。その攻撃慾を禁斷するやうな力が心の中で働かなくなつてゐるやうな、つまり事情が攻撃慾のために都合のよくなつてゐる場合には、それがまた自發的に現れ出でて野獸のやうに、已れの同族を愛惜することを知らないものの如くである。民族移動の殘酷、ヂンギスカン及びチムールレンクの下に於ける所謂モンゴリア人たる匈奴等の侵略、敬虔なる十字軍の聖都攻撃、いや最近の世界戰爭の恐ろしさなどを想起するものは、以上のやうな考へ方の如何に眞實であるかに就いて頭を下げざるを得ないであらう。

攻撃慾に對して文明は無力

このやうな攻撃的傾向が我々自身に於いてのみならず、また他人に於いても當然存在することが否み難いが故に、我々と隣人との關係は厄介となり、高尙な文明も必要になつて來るのである。人間相互間にはこのやうな原始的敵對感情があるが故に、文明社會は常に解體の脅威を受けてゐるのだ。共

通の仕事に於ける彼等の興味を以てするとも、彼等を一つに結合することは出來ない。本能的情熱は理性的興味よりは力强い。文明は凡そ集め得る限りの一切の助勢を集めて人間の攻擊的本能を防遏し人心中の反動形成に依つてその勃發を阻止せんとした。そこで人間を同一化と目的の禁斷された戀愛關係とに驅り立てるやうな組織的方法となつたのである。そこて性生活の制限となり、汝自身の如く汝の隣人を愛せよの理想的命法となつたが、この命法ほど本來の人間性に反するものはないと云ふ點だけが正しいのである。このやうにいろ〳〵と文明は努力して見たが、今までのところあまり大したことは爲し遂げてゐない。獸的暴力の最も殘虐なるものを妨ぐためには文明は罪人に對して暴力を振ふ權利を持つことにしたが、併し人間の攻擊慾がもつと細心に、もつと微妙に現れた場合には、法律もこれを捕へることは出來ない。我々はみな若い時分から隣人に對して抱いて居た幻覺的期待を捨てるべき時が來たのだ。彼等隣人に依つて如何に多くの困難と苦痛とを與へられて來たかを知るべき時が來たのだ。併し文明が人間の關心事から一切の爭鬪と競爭とを取除かうとしたことを難ずるのは不當であらう。爭鬪は惜に避くべからざるものである。併し反對は必ずしも敵對ではない。たゞ誤つて反對が敵對となり易いだけである。

私有財産廢止論とその批評

共產主義者等は惡から救ふべき方法を發見したと信じてゐる、人間は隣人に對して中心善良であり親切であるのだが、私有財產が彼等を墮落させたのであると彼等は云ふ。財產を私有することに依つて個人は力を得、隣人を虐待したくなつたのである。財產を所有せざるものは壓制者に敵對しなければならない。もし私有財產を撤廢するならば、總て價値あるものは共通に所有せられ、總ては互に享受することが出來るやうになり、惡意と敵對とは彼等の間から一掃される。總ての必要は滿たされるが故に、何人も他を敵視すべき理由を持たなくなる。萬人は唯々として必要なる仕事に就くやうになるであらう。私は共產主義組織の經濟的批判に就いては、何の關心をも持たない。私有財產の撤廢が適切であり好都合であるかどうかを檢覈することは出來ない。（一）併しその心理的豫想は賴りない幻想に基くものであることを認識することは出來る。私有財產を廢止すると、人間の攻擊慾はその道具の一つを、强い道具ではあるが、必ずしも最も强いとは云へぬ道具を、失ふことは憶である。攻擊慾のために惡用せられる權力や勢威が人に依つて相違することには依然變りはない。またその本質に於いても變りはない。この本能は私有財產の結果として生じたものではない。所有がなほ甚だ貧弱であつた原始時代に於いて、この本能は殆ど至上の勢威を肆にしてゐた。所有慾がその本源たる肛門的形態からまだ殆ど發達してゐない幼兒等に於いて、既にこの本能は發現してゐる。この本能は人類間の

一切の愛情關係の根柢に存してゐる。恐らくはその唯一の例外とも云ふべきは母の男兒に對する關係であらう。物的財貨に對する個人的權利が撤廢せられたと想像しても、なほそこには性的關係に於ける特權が殘存してゐる。この特權がなければ平等であるべき人々も、これあるがために强き反意と激しい敵對心とを抱き合はざるを得ない。なほ假りに、性生活に於いて完全なる自由が確立せられてこのやうな敵對が除去せられ、文明の核心たる家族が存在しなくなつたと想像してもよい。その時には文明は如何なる進路を辿るであらうかと云ふことは豫見するに困難であることは事實だ。併しただ一つの事を我々は期待せざるを得ない、それは人間性の拂拭すべからざる特徴が何處へ行かうと付きまとふと云ふことである。

註（一）若い時分に貧困の悲慘を沁々と味ひ、金持の冷淡と傲慢とを堪へ忍んで來た者は誰しも、人間の經濟的不平等竝びにその結果生じ來るいろ〳〵の事柄を打破せんとの努力に對して懷疑し又は好意を持たない者だなどと思はれる筈はないのである。勿論併しこの爭鬪が人間の平等と云つたやうな抽象的正義感から出發してゐるのであつたならば、固より誰しもこれに反對するであらう。現に自然は個人に對して肉體上にも精神上にも非常に不公平な惠み方をしてゐて、これに對しては何とも手のつけようがない。

攻擊本能の抵抗

人間のこの攻擊的傾向の滿足を放棄すると云ふことは、彼等にとつて明かに容易なことではない。この滿足を奪はれるのは、彼等にとつて安心のならぬことである。比較的小さい文明社會はその社會の圈外に立つてゐる者等に對して敵愾心のはけ口を見出す點に於いて好都合であるが、この事は馬鹿にならない。比較的多數の人間を愛に於いて相互に結合することは、攻擊慾のはけ口として他の大衆が別に存在してゐる場合には常に可能である。嘗て私が非常に興味を覺えたのは、領土が近接してゐて、而もそれ以外の點では緊密な關係のある二民族が互に爭ひ罵り合つてゐると云ふ特殊な事實だ。例へばスペイン人とポルトガル人、北ドイツ人と南ドイツ人、イギリス人とスコットランド人などである。私はこれを『小異の獨尊觀念』„Narzissmus der kleinen Differenzen,“ と呼んだ。これは別に說明を要しないであらう。これこそは攻擊的傾向の容易な、且つ比較的無難な滿足であることが分る。この滿足があるからその社會の各員の結合が一層容易になるのである。ユダヤ人が、よしんば四方に散らばつてこそ居れ、自分の定住してゐる國土の文明の發達には貢獻したと認められるやうな仕事をしたのは、このやうにしてゞある。中世に於いてはユダヤ人虐殺は屢々あつたが、それ等總ての虐殺を以てしても、遺憾ながら同時のキリスト敎徒たちを平穩にし安全にすることは出來なかつた。一度、使徒パウロがそのキリスト敎團の信條として萬人間の普遍愛を提唱するや、その必然の結果と

して教團外にある總ての人々に對して極度の迫害を加へるやうになつた。ローマ人はその建國の精神を愛には置かなかつたから、宗教的迫害を他に加へると云ふやうなことは知らなかつたが、それでも國家は宗教を重視し宗教は國家の内に浸滲して行つた。またドイツの世界征服の夢がその必然的の補ひとして反セミチック民族主義を生むに至つたことは、決して理解し得べからざる偶然ではない。またロシアに於いて共產主義型の新文明を建設せんとするに當り、ブルヂョアの排擊をその心理的支持とするやうになつたことも容易に理解出來る。併し我々が多少の關心を以て案じるのは、ソヴィエートがその大敵ブルヂョアを全然剿滅してしまつた時にはどうするのかと云ふことだ。

文明の要求する犧牲

もし文明が人類の性慾に就いてのみならず、またその攻擊的傾向に就いてもこれほど大きな犧牲を要望するならば、人間は文明に於いて幸福であり得ないと云ふことは愈々分りきつたことになつて來る。原始人はこの點に於いて事實上もつと幸福であつた。何となれば、彼等は本能の制限と云ふことを知らなかつたから——その代りに、野蠻人はさう云ふ幸福を永く味つてゐることが殆ど出來なかつた。文明人は幸福の可能を多少とも確實なものにすることが出來た。併し我々の忘れてならぬことは、原始家族に於いてはたゞ家長だけがそのやうな本能の自由を喜び得たのだと云ふことである。その他

の者どもは奴隷的抑壓の下に生活してゐたのである。文明の餘德を味つてゐる少數者とこの餘德を奪はれてゐる多數者との間の相違は、このやうに、文明の原始時代に於いて最も甚しかつた。現代に生存してゐる原始人に就いていろ〳〵検べて見ると、彼等の本能生活の自由は決して羨むべきほどのものでないことが分つた。そこにはまた別種の制限があつて、而も近代文明人のそれよりももつと嚴格なものであるのだ。

大衆の貧困

以上のやうに、吾人は文明の現狀の缺陷としては、我々が人生に於いて幸福になるために必要なるものを適宜に供しないと云ふ點、また當然避け得べき性質の苦痛を多分に課する點などにあることを知つたが、このやうに假借なき批判に依つて文明の缺陷の根柢を暴露するために全力を盡したことは、勿論我々の正當の權利を行使したものであつて、決して文明の敵ではないのである。やがては我々の文明にも變化が起きて我々の必要をもつと滿足させるやうになり、また我々が茲に試みたやうな非難を受けるに及ばないやうになるであらうことを期待することが出來よう。併し恐らく我々は、文明の本質には何か我々に手のつけやうのない困難が內具するものであるとの思想に馴れるやうになるであらう。本能を制限することは我々も旣に已むを得ないことゝ考へて居るが、この制限以外に、我々に

迫り來る危險は、『大衆の心理的貧困』とも呼ぶべきものである。この危險が最も甚だしいのは、社會の結合力が主として群衆内の各個人の相互同一化に存し、而もその指導者が群衆構成の過程に於いて當然收攬すべき人心を收攬するやうな事情を持たなかつた場合である。(一) 今日に於けるアメリカ文明の狀態は、文明のこのやうな危險なる效果が當然生ずべき虞れあるものとして研究すべき好個の機會である。併し私はアメリカ文明の批判を試みることの誘惑には應じてはならない。私は自分自身がアメリカ的方法を採るものであるとの印象を人々に與へることを欲しない。

註 (一) 『集團心理と自我の分析』(一九二一年)を參照せよ。

第六章　エロスと死の本能との鬪爭

精神分析的本能觀の發達

今までの如何なる著書に於いても本書に於いてのやうに強く、私は、自分が一般に知れてゐることを書いてをり、また本來自明のことを述べるために紙とインキとを用ゐ、また植字工や印刷工の勞を煩はしてゐると感じたことはない。それ故に、もし特別な獨立的なものとして攻擊本能を認めることが精神分析の本能觀を變化させることを意味するやうに見えるならば、私は喜んでこのやうに認めるであらう。

ところがやがて分るが、これはさうでないのだ。前から出來上つてゐる結論を單に一層細密に考査し、又その結論の及ぼすところを調べて見るために、これを問題にしたのでない。徐々に發達して來た精神分析的學說の總ての部分の內、本能說はその步みをさぐり進めるに最も骨の折れた部分であつた。而もこの本能說は全體に對して最も緊要であつて、その代りに何物かを採つておかなければなら

なかつたのだ。私は始めに全く當惑してしまつて、詩人哲學者シルレルの箴言たる『食慾(フンガー)と戀愛(リーベ)』とに依つて世の中は動くと云ふのを出發點として採つた。食慾は個人の保存を目的とする本能を代表するものであらう。戀愛は對象を求める。その主要なる機能（この機能はあらゆる方途に於いて自然から援助を受けてゐる）は、種の保存である。かくて最初に生じたのが、自我本能と對象本能とである。對象本能のエネルギーを、專らこのエネルギーのみを呼ぶために、私はリビドーと云ふ語を造つた。このやうにして自我本能と、對象に向けられたリビドー本能（つまり最廣義に於ける愛）との相違が生ずることになつた。これ等對象本能の一つたる加虐性的(サディスチツシュ)本能は、その目的が甚だしく非愛的である點に於いて、他の諸本能と劃然區別せられる。それのみならず、この本能はそれの多くの樣相に於いて、自我本能と明かに結付いてゐる。また何等リビドー的目的のない支配本能とも密接の關係あることは隱すことは出來ない。併しこれ等曖昧な點は明白にされ得る。曖昧な點のあるに拘らず、サディズムは慥に性生活に存してゐる。——殘酷は感傷を追出すことがあり得る。神經症は自己保存の本能とリビドーの要求との苦鬪の結果として生ずるものゝ如く思はれる。この苦鬪に於いて自我は勝利を得るが、併しその代り非常に高價な苦痛と斷念とを支拂はねばならない。

この事は今日に於いて、旣に久しく誤りとして認められてゐるものであるが、一寸聞いただけでは

誤りと思へないと云ふことを、總ての分析者は容認するであらう。併し、我々の研究が被抑壓者から抑壓者へ、對象本能から自我へと進むにつれて、模樣變への必要が生じて來た。この模樣變へをして決定的ならしめたものはナルチスムス（獨尊觀念、自己戀着）の概念であつた。卽ち、自我それ自身がリビドーを以て纒綿されてをり、自我はリビドーの本來の生家であり、また或る程度まで不斷の本陣であることの發見である。このナルチスス的リビドーは對象に向つて對象リビドーとなり、またナルチスス的リビドーとなつて立戾ることが出來る。ナルチスムスの槪念を用ふることに依つて、外傷的神經症、精神症に近似する多くの病症、竝びに精神症それ自身を、分析的に理解することが出來るやうになつた。轉嫁神經症は自我が性慾への自己防衛としての試みだとの見解を棄てる必要はなかつたが、併しリビドーの槪念は危險に瀕した。また自我本能はリビドー的だとされることになつたからユング C. G. Jung が以前に主張したやうに、リビドーと本能エネルギーとを本來同一物とすることは避け難いことのやうに一時は思へた。併し、總ての本能は同性質のものではないと云ふ信念が、その根據を示すことは出來ないながら、私には殘つてゐた。私は次に『快不快原則を超えて』（一九二〇年）に於いてその思想は一步を進めた。卽ち、本能生活の反覆强迫症竝びに保守的特性に始めて氣付いたのである。生命の始まりに就いて、竝びに生物學的竝行性に就いての考へから出發して、私はか

う云ふ結論に到達した。生活的實質を保存し、また常に一層大きな單位にならうとする本能以外に(二)そこにそれとは反對の本能が存し、それがこれ等の單位を解體し、始めの無機物狀態に還元せんとするものであると。このやうに、エロスの外に死の本能がある。これ等二つの共働作用並びに相互作用からして人生の諸現象は說明される。併しこの假定的な死の本能の働きを證明することは容易でなかつた。エロスの發現は十分に顯著であり騷々しい。死の本能は有機體の內部に於いて默々として作用するのだと考へることも出來ようが、併しこれは證明にはならない。この本能の或る部分は外界に向けられて攻擊破壞の本能となつて現れるとの思想は一步を進めたものである。このやうに生體が自分自身の代りに他のもの(それが生物であらうと無生物であらうと)を亡きものにするのは、この本能が自らを强ひてエロスの用に供するのである。その反對に、外界に向つてゐるこの攻擊慾が一度停止すると、その結果自己破壞慾が一層激しくなるのである。それでなくとも自己破壞慾は如何なる場合にも常に內に働いてゐるのである。同時にこの實例からして我々の推定し得ることは、これ等二種の本能が單獨に現れることは滅多に——恐らく決して——なく、いろ〳〵な、非常に變化し易い割合で、いつも二つが混り合つて現れるのであらう、さうしてそのために我々も見落し勝ちになるのであらうと云ふことだ。サディズムは性慾の部分本能として我々の知ること久しいものであるが、これ

は破壞本能が戀愛衝動に特に強く混入してゐる場合を意味する。が、その反對のマゾヒズム(被虐性)は破壞本能と性慾との結合が自己内に於いて働いてゐる場合であらう。この結合のために當り前ならば氣の付かない破壞慾も目立つやうになるのである。

註(一)　エロスの愈々擴張せんとする不斷の傾向と、本能の一般的な保守性との間の矛盾は、こゝに於いて甚だ目立つてゐる。この事は更に立入つた諸問題を研究すべき出發點となる。

破壞と攻擊

死の本能又は破壞本能の主張は精神分析者仲間に於いてさへ反對者が出來た。戀愛に總て危險なものや敵愾的なものゝ存するのは、寧ろ元來戀愛の本質たる兩極性のためであるとする傾向が大いにあることを、私は知つてゐる。私がこゝに略叙した死の本能說は、始めはたゞ試みに唱へて見たに過ぎないのだが、併し時の經つにつれて私はそれ以外には考へられなくなつた。その說はそれほどの力を私に對して持つやうになつた。と云ふのは、その說は他の持ち得る限りの說よりは理論上私にとつて一層有用であつたと云ふわけである。この說に依れば、事實を無視したり歪めたりすることなしに、科學的努力の目標とする單純化を獲ることが出來る。サディズムとマゾヒズムとは、破壞本能が色慾と強く結合してそれが外に向ひ或は内に向つて現れたものである事を我々は常々目擊してゐる。それ

は私も知つてゐるが、併し分らないのは、色慾的以外の攻擊慾と破壞慾とがこれほど普遍してゐるのにどうしてそれを看過してゐたかと云ふことだ。また人生の解釋上にこの事實を當然に重視することを怠つてゐたかと云ふことだ。(內に向けられた破壞慾は、そこに性慾的の色付けがないと、とかく見落し勝ちになるものだ。) 破壞本能の思想が始めて精神分析の文獻中に現れた時、如何に私がそれに抗意を覺えたか、また私がそれを受容するに、如何に長い時日を要したか、自分でも忘れはしない。だから人がこれに抵抗を示したこと、またなほ示しつゝあることを、私は敢へて驚きはしない。何となれば、子供のやうな彼等は、人間には生れつき『惡』への傾向が、攻擊破壞への傾向が、またそれ等と關聯して殘忍への傾向が存すると云つて聞かせても、喜んで聽かうとはしないのである。實に神は彼等を神自身の完全になぞらへて造り給うたとし、何としても惡が存在(キリスト教學が如何に反對して見ても)してゐることは惜だのに、これを神の全能並びに至上善と調和させることが如何に困難であるかを考へて見ようともしないのだ。惡魔は神の責任遁れのためには最もいゝ逃げ口である。惡魔は丁度アーリア民族の理想の世界に於けるユダヤ人と同じやうに、逃げ口の經濟的な役割をふりあてられてゐるのだ。併しそれにしても、惡魔の體現してゐるやうな惡の存在に就いては、やはり神の責任を問はないわけには行かない。かう云ふ困難のあることを考へては、萬人は適當の場合に人間

の深い道德的な性質にお辭儀をしておく方が利口である。さうしておけば世間から可愛がられるし、またそのために大いに容赦もしてくれる。(一)

註(一) ゲーテの描いたメフィストフェレスには惡の原則と破壞本能とが非常に著しく合一されてゐるのを我々は見る。――

『一切の生ずるものは滅しても好いものです。
……………………
かうしたわけで、あなた方が罪惡だの
破壞だの、約めて云へば惡と仰やるものは
皆わたしの分內の事です。』

惡魔はその反對者として聖なるものや善なるものを擧げない。生命の創造と更新とに向つて働く自然力――卽ち、エロス――を擧げる。

『空氣からも、水から、土地からも、
乾いた所にも、濡れた所にも、熱い所にも、寒い所にも、
千萬の芽が伸びる。
若しわたしが火と云ふ奴を保留して置かなかつたら、
これと云ふ特別な物がわたしの手に一つもない所でした。』

攻擊本能の獨立

リビドーと云ふ名稱はまた、これを死の本能のエネルギーと區別するために、エロスの力の顯現を云ひ表はすために用ゐることも出來る。(一)　實を云へば、死の本能を看取することは我々には一層困難である。或る程度までエロスの背景として單にその存在を推測するに過ぎない。またエロスと混融して出て來るのでないと、とかく見落し勝ちだと云ふことも承認しなければならない。死の本能がそれ自身の意志に色慾的目的を混じて而も同時に性慾を十分に滿す時、加虐性（サディスムス）となるのであるが、これに於いて我々は死の本能の性質、竝びにエロスに對するその關係を最も明白に洞觀することが出來るのである。併し性的要素が混じないでそれが現れる場合にでも、また最も盲目的な破壞的狂亂に於いてさへも、それの滿足には異常に激しいナルチスス的享樂が伴うてゐる（何故伴ふかと云ふに、その最も古い全能願望の充足がそれに依つて自我に與へられるからだ）事實を無視することは出來ない。

破壞の本能は溫和になり、制御せられ、云はゞ目的を禁斷せられて對象にさし向けられ、自我に對してはその生活の必要の滿足と自然支配とを供する。破壞本能の假定は本來理論的根據に立つから、この假定はまた理論上の抗議に對しては必ずしも大丈夫でないことを我々は承認しなければならない。

併しこれは我々の現在の知識では事物が今や如何に見えるかと云ふことである。なほ將來、研究と考察とを重ねて行けば段々と分つて行き、この問題を解決するやうになるであらう。

註（一）吾人の現在の見地をざつと云ひ表はして見るとかうである。リビドーは本能のあらゆる顯現に割込んでゐるが、併しこの顯現に於ける一切がリビドーではないと。

これから述べる總てに於いて私の採る見地は、攻擊への傾向が内的の、獨立的の、人間本能であると云ふことであつて、かくて私は今や、文明にとつてこの傾向が最も力强き障碍だとの說に立戾るのである。この論究をして來た途中の何處かで、文明は人間の上をよぎる或る特殊な現象であると云つたやうな思想に囚はれたが、さうして我々は今なほその思想に支配されてゐるのである。吾人はかく云ひ添へる、文明はエロスに奉仕する一現象であつて、このエロスは單獨の個々人を、後には家族を、やがて種族を、民族を、國民を、一つの偉大なる單位卽ち人類に統合せんと欲するものである。どうしてさうならなければならないのか、それは我々には分らない。それはエロスの仕業であるのだ。これ等の人間群はリビドーを以て結ばれねばならない。必要だけや、共通の仕事の利益などでは結合される事はない。人間が自然に持つ攻擊本能、各人が萬人に對して持つ敵意、萬人が各人に對して持つ敵意は、文明のこのプログラムに反對する。この攻擊本能は、エロスと竝在するものとして我々の發

見した死の本能から派生した代表であり、且つ主要な代表であつて、エロスと共に人生を支配してゐるのである。そこで私思ふに、文明發達の意義はもう早分らなくはない。文明はエロスと死との闘爭であり、生命本能と破壞本能との確執でなければならない。現にそれは人間に於いてよく現れてゐる。この闘爭は生命一般の本質的な內容であり、またそれ故に文明の進歩は簡單に云へば人類が生存のための苦闘であると云ふことが出來る(一)で、この巨人たちの闘爭を、我々の子守たちは『天上の子守歌』を以て聞えないやうにしようとするのである!

註(一) またから云へば多分一層詳しくなるだらう——まだこれから研究せねばならぬ或る出來事から出發して形作られるところの苦闘……と。

第七章　良心の起源

攻撃慾の內面化——良心

我々の親類なる動物は、何故にそのやうな文明的苦鬪を示さないのであらうか。おゝ、我々はそれを知らない。彼等の或る者、蜂、蟻、白蟻などが、今日我々をして感心させてゐるところの國家的組織、機能の分業、個人の制限を獲得するためには恐らく幾千世紀の間の努力を拂つたことであらう。これ等動物界の如何なる國家に於いても、またそこで各個にふり當てられてゐる如何なる役割に於いても、我々としては幸福を感じないだらうと云ふことは、現在の我々の特徵である。他の動物に於いては環境の影響と內部に鬪爭する本能との間の解決が一時困難となり、そのために進化が停止することになつたのである。原始人に於いては、リビドーが新たに獲られると破壞本能の方のエネルギーが新たに搔き立てられたらしい。これに關してはなほ幾多の疑問があるが、何れにも我々は答へられない。

今一つの別の問題が我々には緊急である。文明はこれに反對する攻擊慾を防止するために、無害にするために、遁れるために、如何なる手段を用ゐるか、それ等の方法の或るものは我々既にこれを知つたが、併し最も重要と思はれるものはまだ知らない。我々はそれを個人の發達史に就いて研究することが出來る。攻擊慾を無難なものにするためには、彼の內部に如何なる事が起るか。何か非常に大したものだが、それが何だかまだ我々には分つてゐない、而も我々には非常に近しいもの。攻擊慾は內向し、內化し、而もそれが始めに出て來たところへ戾される、つまり本來の自我に還つて行く。自我內に於いて攻擊慾は自我の一部に取上げられ、それが超自我となつて自餘の部分と對立する。さうして今や『良心』として自我に對して、自我が他の個人に對してとると同じ攻擊的傾向をとるのである。嚴格な超自我と服從せる自我との間の緊張を、我々の罪惡意識（シュルドベヴストザイン）と云ふ。これは懲罰欲求となつて現れる。文明はこのやうに攻擊慾を弱め、丸腰にし、また征服した町に守備隊を置くやうに自我の內部に組織を作ることに依つて、危險なる攻擊慾を支配するのである。

罪惡感の起源に關しては分析者は心理學者とは考へが違ふ。が、またそれを說明することも分析者には容易でない。まづ第一に、我々が或る人に、どうして人間は罪惡感を持つやうになるかと尋ねるとすると、その人は御無理御尤な返答をする。――人間は『惡い』と自分で知つてゐる事をした時に罪

惡(坊さん方ならば、罪障(ジユンデイヒ)と云ふ)を感ずると。が、考へて見れば、この答へは如何にも不十分である。多分暫く躊躇した後に、我々はかう云ひ添へるであらう。さう云ふ惡を行はないで、たゞそれを行はうとの意圖を持つたことを知つたゞけでも人間は自分の罪惡を感ずるではないかと。さうして次に我我は、何故にこの場合實行の意圖が同樣に罪惡と考へられるのかとの質問を發するであらう。併し何れの場合に於いても、人間は惡を拒くべきもの、實行に移すべからざるものと既に知つてゐることを豫想してゐる。どうして善だとか惡だとかを決めるか。善惡判斷の自發的な、云はゞ自然發生的な能力などはないと我々は云ふことが出來る。惡は屢々自我に有害なもの、危險なものであるばかりでなく、また我々に望ましいもの、樂しいものであることもある。つまりそこに外部からの影響が現れてゐる。善又は惡と呼ばれるものを決定するのは、この影響であるのだ。自己の感情に從つたからとて人間は必ずしも同じ道を進むとは限らないから、人間はこの外部の影響に從ふ一つの動機を持つてゐる筈である。それは人間の孤獨無援と他人への依屬(依賴)とに於いて容易に發見せられる。これを明に換言するならば、他人から愛せられなくなることの不安と呼ぶことが出來よう。彼が依屬してゐる人の愛を失ふと、彼はまた自分の身に迫る多くの危險をその人に防いで貰ふことが出來ない。殊にこの有力な人が懲罰の形に於いてその優越を示すであらうとの危險を冒すことになる。惡は、それ

故にまづ、我々をして他人の愛を失はしむる如き一切である。このやうに愛を失ふことを虞れるが故に、我々は惡を避けなければならない。それ故にまた、我々が惡を既に爲したか、或はこれから仕樣としてゐるかと云ふことは、あまり區別はないのである。何れの場合に於いても、權威者がそれを發見した時、始めて危險は生ずるのである。さうして權威者は何れの場合に於いても同じ態度に出ることであらう。

『疚しき良心』

この心理狀態を『疚しき良心』と我々は呼ぶのである。併し本來この狀態はこの名に價しないのである。何となれば、この段階に於いては罪惡意識は單に愛を失ふ不安、卽ち『社會的』不安だからである。子供の罪惡意識はつまりこの程度であるのだが、併し大抵の成人に於いても大體この通りで、たゞ廣大な人間社會が父や兩親の代りになるだけである。それ故にそのやうな人間は如何なる惡事でも、それが彼等に何か欲しいものを與へるならば敢へてするのである。但し權威者が大丈夫それを發見してそのために彼等を苦めることがないとさへきまればである。彼等の心配はたゞ見付かるかも知れないと云ふ點にだけ懸つてゐる。(一) 現在の社會にはかう云ふ心理狀態が行亙つてゐることを思はねばならない。

註（一）この邊は、人をしてルソウの描いた有名な官吏を想起させる。

超自我

この權威者が超自我の擡頭に依つて內面化した場合に、始めて大きな變化は起きる。これと共に良心の現象は一つの新たなる段階に高められる。抑々、これまでは良心とか罪の感とか云ふべきものではなかつたのだ。（二）今や見付けられる事の恐怖も熄まるが、また惡を爲すことゝ惡を欲することゝの別も完全になくなる。何となれは超自我の前には何物をも思想をも、匿すことは出來ないからだ。かうなれば勿論立場の上で實際上むつかしいことはなくなるわけである。何となれば、新しい權威者たる超自我は、自我と內的に結び付いてゐるものであつて、我々の信ずるところでは自我を虐待すべき何等の動機を持たないからである。併し發生事情の影響と云ふものは、過去のもの、克服されたものを存續させるものであるから、始めのやうにやはり根柢にはそれを殘しておくのである。超自我は權威者と同じやうに不安の感を以て罪ある自我を責め、外界をして自我を膺懲せしめるやうな機會を覘つてゐるのである。

註（一）こゝでは大觀的に論じたので、現實に於いては流動的に變轉するものが劃然と分けてあり、また超自我の存在のみでなく、それの相關的の强さや影響の範圍も論じてあるのだと云ふことは、凡そ具眼の士の

理解するところであり、また考慮に入れてくれるところであらう。良心や罪惡に關してこれまで論じた總てのことは、實は一般に知れてをることであつて、而も殆ど論議されてゐない。

この第二の發達段階に於いて、良心は第一段階に於いては見られなかつた一つの特徴を示す。さうしてそれを說明することは容易でない。つまり、正しい人であればあるほど、その人の良心は愈々峻嚴であり愈々假借しない。そこで結局、已れを罪障ありとして最も非難する人が最も深く聖境に入つてゐるのだと云ふことになる。徳はそこで自分に約束せられてゐる報償の一部を失ふ事になる。服從的にして無慾なる自我はその庇護者の信頼を享けないことになる。で、それを獲ようと思つて空しく骨を折るやうに思はれる。とかう論じて來ると人々は直ちに反對するであらう、さう云ふ困難はいかにもわざとらしいと。多少とも峻嚴で目覺めた良心は正に道德家の道德家たる所以である。で、よしんば聖者等は自分等を罪人なりと呼號しようとも、彼等が特に本能滿足の誘惑を被り易い（何となれば、我々も知る通り、誘惑なるものはこれを不斷に抑制してをれば愈々强まるのみであるが、時々滿足を與へれば、一時的にもせよ、弱まるものだからだ）ことを思へば、さして彼等は惡人ではないのである。倫理の分野に於いては問題は豐富であるが、この分野に於ける今一つの事實は、不運、卽ち外界からの拒否は超自我に於ける良心の力を愈々强めて行くと云ふことだ。萬事がうまく行つてさへ

ゐるならば、その人の良心は穩かで自我をして總ての事を爲さしめる。その人に不幸が降り掛かると彼は己れを省みて自分の罪を認め、良心の標準を高め、禁慾を强ひ、贖罪に依つて己れを罰する。（こ總て人々はこれまでさう振舞つて來たし、また今なほさう振舞つてゐるのだ。併しこれとても良心の起源たる幼兒的段階から容易に說明されるのだ。この幼兒的段階は、我々の論じたやうに、超自我の內に取入れられて後も放棄せられず、超自我と相竝んで、又はその背後に、こびり着いてゐるのである。運命と云ふのは兩親の裁判の代理と見做される。何か不幸に遭遇すると、それはこの最高の權力から最早愛されてゐないのだと云ふことになる。で、このやうに愛せられなくなることを虞れて人間は、幸福な時分には無視しようとしたところの、超自我中の兩親の代表の前に再び屈するのである。これが殊に明白に見えるのは、運命が神の意志の表現に外ならぬものとして嚴格な宗敎的意味に於いて見られる場合である。イスラエルの民は自分等を神の寵兒と考へ、偉大なる父が不幸に次ぐに不幸を以て彼等に下した時、少しも自分等の寵兒たることを疑はず、神の力と正しさとを信じ、彼等の豫言者を生み出した。で、その豫言者は自分等の罪を宣し、自分等の罪の感よりしてその僧侶的宗敎の最も峻嚴なる命令を打建てたのであつた。注意すべきは、原始人等の態度がこれとは相違することである。原始人は不幸に遭遇すると、それを自分等の責めとはせず、崇拜物がその責めを果さないせい

にした。さうして崇拜物を難じて自分自身を懲罰することはしなかつた。

註（一）このやうに不幸の結果、道德感が愈々強くなることはマーク・トエーン Mark Twain の優れた短篇『私が始めて盜んだメロン』の中に扱はれてゐる。この最初のメロンは偶然まだ熟してゐなかつた。私はマーク・トエーンがこの短篇を朗讀するのを聽いた。まづ表題を讀み上げて後、暫く沈默し、疑ふもの〻如くに自問した。――『これが始めてだつたかな？』と。話と云ふのはそれだけであつたのだ。

罪惡感の起源

このやうに我々は罪惡感には二つの起源のあることを知つた。權威を恐れるところから來るのと、後には超自我を恐れるところから來るのと。前者は本能滿足の放棄を强要し、後者は（禁斷された願望の存在を超自我の前に匿すことは出來ないから）本能滿足の放棄以外に懲罰を强要する。我々はまた超自我の峻嚴、卽ち良心の要求を如何に說明すべきかを聞いてゐる。それは單に外的權威の峻嚴を持續してゐるもので、これを受繼ぎ、或る程度までその代理になつてゐるのである。今や我々は本能滿足の放棄が罪惡感と如何なる關係にあるかを見るのである。元來、本能放棄は、實は外的權威畏怖の結果である。人間が滿足を放棄するのは權威者の愛を失はざらむためである。このやうに放棄さへすれば權威者に咎められないから、罪惡感はもう殘らないわけである。が、超自我畏怖の場合はそれ

とは違ふ。この場合は本能放棄だけでは十分でない。何となれば、願望は殘つてゐるから超自我の前に何となく具合が惡い。このやうに放棄をしてゐるのに拘らず、罪惡感は生じて來る。さうしてこれは超自我樹立に對して、又は（人々の好んで云ふところに倣へば）良心構成のためには、經濟的には不都合である。ところが本能放棄は何等十分に解放的な效果を持たない。德を以て制御しても必ずしも愛せられるとは限らない。我々を脅す外的の不幸――外的權威の側から愛して貰へなくなり、また懲罰を加へられること――の代りに、我々は不斷の內的不幸を、罪惡意識の緊張を、得ることになる。

本能放棄の役割

これ等の關係は非常に込入つてをり、同時に甚だ重要であるから、重複の虞れはあるが、また別方面からこれを考察して見たいと思ふ。で、時期の順序はかうであらう。――まづ外部權威の攻擊を恐れるところから本能を放棄する――實はこれは愛せられなくなることを虞れるに等しいのである、愛せられてさへをればこのやうに懲罰の攻擊を受けることはないからだ。――次に內部權威の確立、その權威を畏れるための本能放棄、良心の苛責。第二の場合に於いては、惡行爲と惡意圖とを同價視する。從つて罪惡意識、懲罰願望が生ずる。良心の攻擊は權威の攻擊の續きである。これまでのところは大抵明白になつたが、併し不幸（卽ち外部から强ひられた放棄）のために良心が益々强くなること

は何と說明するか。最上根の人、最も溫潤なる人の良心の特に强固なるは何と說明するか。吾人は旣に良心のこれ等二つの特徵を說明したが、併し我々はそれ等の說明はまだ事柄の根柢に觸れず、まだ說明されてゐない點が存するといふ氣がするのである。さうして玆に於いてか遂に、精神分析獨特のさうして人間の共通の考へ方には缺けてゐる一つの觀念に到達するのである。その觀念とは、何故に我々にとつて對象がこのやうに錯雜し模糊と見えるかを理解せしめる如き、さう云ふ性質の觀念である。その觀念はかうである。——始めには良心（もつと正確に云へば、後に良心となるべき不安）は本能放棄の原因であるが、併し後にはこの關係は反對になる。一切の本能放棄は今や良心の動的源泉となり、一切の新しき放棄は良心の强さと激しさとを增加する。で、もし我々がこの考へを、良心の發達に就いて我々の知つてゐるところと調和させることさへ出來るならば、我々は次の如き逆說的な命題を認めたくなるのである。——良心は本能放棄の結果である。或は（外部から我々に强ひられた）本能放棄は良心を生み、良心は更にまた第二次の本能放棄を要求する……と。

本能放棄と罪惡感との關係

これ等の命題とさきに述べた良心起源論との間の矛盾は事實上さう大きくはない。またその矛盾を更に小にすることの出來る方法を我々は知つてゐる。問題の論述を容易にするために、我々は攻擊本

能の實例を擇び、さうして攻撃慾の放棄を問題にしてゐるのだと云ふことにしておかう。本能放棄が良心に影響を及ぼしてはかうなる。――攻撃慾のあらゆる部分は、もしその滿足を我々が放棄した場合には、超自我に攝取せられ、(自我に對する)超自我の攻撃慾を强めることになる。併しこの事は良心の本來の攻撃慾が外的權威の峻嚴の持續せられたものであると云ふ事とは丁度一致はしない。つまり、放棄とは何の關係もないのだ。併しこのやうな不一致も、我々が超自我の攻撃慾のこの第一の部分の起源を別方面に指定するならば、別に困つた事ではなくなるのである。小兒の最初の、併し最も重要な滿足を權威者が妨げると、小兒はその妨げられた本能の特性如何を問はず、高度の攻撃慾をその權威者に對して抱くやうになる。小兒は必ず、この復讐的攻撃慾の滿足を放棄しなければならなかつたのだ。このやうに進退上非常に困難な立場から脫するためには、我々の旣に知悉してゐる或る機構がある。卽ち小兒はこの攻撃すべからざる權威者を同一化に依つて己れの內に攝取し、これがやがて超自我となつて、小兒が權威者に對して振ひたかつた一切の攻撃慾を所有することになる。小兒の自我は、このやうに低下した權威者(父)の哀れな役目を以て滿足せねばならない。これは立場の逆轉で、非常に屢々ある事である。『俺が父でお前が子供ならば、俺はお前を虐待してやるのだが――。』超自我と自我との間のこの關係は、まだ分立せぬ自我と外的對象との間の現實的關係の(願望に依つ

て歪められた）再寫である。またそれは典型的である。併し本質的相違は、超自我の本來的峻嚴が、對象から經驗した、又は期待した峻嚴を表はさず（或は、あまり表はさず）寧ろ對象に對する小兒自身の攻擊慾を表はしてゐると云ふ事である。これがもし正しいならば、我々は實際にかう斷定することが出來る、良心は始めに攻擊慾の禁壓に依つて生じ、また時の進むにつれ攻擊慾を新たに禁壓することに依つて段々强められると。

さて、これ等二說の內、何れが眞であるか。發生的に見て何とも非難出來なく思へる昔の說か、或は理論として非常に都合よく完成してゐる近頃の說か。明かに、また直接觀察の證據に照して見ても二說ともに正しい。二說は互に撞着するものではなく、或る一點に於いて暗合さへしてゐる。何となれば、小兒の復讐的攻擊は或る部分、小兒が父親から期待する懲罰的攻擊の量に依つて決定されるからである。併しながら經驗の示すところに依ると、小兒の超自我が峻嚴であるにしても、それが必ずしもその小兒が峻嚴な取扱ひを受けて來たことを反映してゐるとは限らない。（二）その峻嚴は取扱ひ如何とは獨立してゐるやうに思はれる。非常に溫和な敎育を施しても、子供は非常に峻嚴な良心を持つやうになることがある。とは云へ」このやうに獨立してゐるからとて、これをあまり誇張して考へるのも間違つてゐる。嚴格な育て方をすると、小兒の超自我構成上に强い影響を及ぼすやうになるこ

とも、これを認めるに困難でない。つまりかう云ふことになる、超自我の構成と良心の發達とは或る部分は内的素質の要素に依つて決定せられ、また或る部分は現實環境の影響に依つて決定される。而もそれは敢へて驚くほどの事ではなく、却つてそれは總てそのやうな現象には必ず見られる病源的條件である。(二)

註 (一) メラニエ・クライン女史その他英國の學者たちの證明してゐる如く……。

(二) フランツ・アレクザンダ Franz Alexander はその著『集合人格の精神分析』(一九二七年)中に於いて兒童の惡化に就いてのアイヒホルン Aichhorn の研究に關聯して、病源となる教育法の二つの主要なる型として過度なる峻嚴と甘やかしとを論じてゐる。父親が『あまりに優しく寛大』であると、子供の超自我はあまりに嚴格となる。何となれば、この子供は自分が受けた愛の印象が強くて、攻撃慾を自分の内に向ける以外にはけ口がなくなるからである。愛を知らずに育つて惡化した子供に於いては、自我と超自我との間の緊張が缺けてゐる。彼等に於いては、攻撃慾は外部に向ふことが出來る。素質的要素の存する場合もあるが、よしんばそれの存しない場合にでも、嚴格な良心は二つの生活的影響の共同的效果から生ずるものだと云ふことが出來る。その二つの影響とは、攻撃慾を誘發する本能拒否と、この攻撃慾を内に向けて超自我に攝取せしめる愛の經驗とである。

小兒がこの大きな、最初の本能拒否に對して、あまりに强き攻擊慾と、相當の嚴しさの超自我とを以てこれに反應するとすれば、それは種族發生的原型に從ふものであり、實際的正當の反應以上に出でてゐるものであると云ふ事が出來る。何となれば、原始時代の父は慥に恐ろしくて、最高度の攻擊慾を持つてゐたものと見做すことが出來るからである。良心起源に關する二說の間の相違は、もし我我が眼を個人的發達から種族的發達に轉ずるならば、このやうに一層低減して來るのである。ところがこれに對して、今一つの新しい、重要な區別がこれ等二現象に存することが分るのである。我々の看過し得ないのは、人類の罪惡感はエディポス・コムプレクスから發し、兄弟の聯合に依つて父を殺した際に得たものであるとの考へ方である。その時、攻擊慾は禁壓されず、寧ろ實施されたのである。さうしてこの同じ攻擊的行爲が小兒に於いて禁壓されて、それが罪惡感の源泉になるのだと我々は考へるのである。そこで讀者或は怒つてかう叫び出すことであらうが、私としては別に驚きはしない。――『そんなことなら我々は父を殺さうが殺すまいが、どちらにせよ罪惡感を得るのだな！　それは少々をかしいではないか。罪惡感は攻擊慾の禁壓から發したと云ふのが噓であるか、或は父殺しの話は全然架空譚(ロマン)であるかだ。それに原始人だつてその父を殺さない事に於いては現代人とあまり變りはない。それのみならず、もしそれが架空譚でなく、ありさうな歷史だとすると、それはたゞ我々の總

てが起れかしと期待してゐる事の起る一實例であり、つまり、我々は是認され得べからざる事を實際に行つたが故に罪惡を感ずることになるのである。而もかう云ふ實例は毎日のやうに起つてゐるが、これを精神分析は如何に說明するか、我々の大いに期待するところである』と。

後悔

これは本當である。で、その償ひをしなければならない。またそこには特に神祕不明な點もない。我々が何か惡い事をして後に、した故に、罪惡感を持つたとすると、それは寧ろ後悔と名付くべきものである。それはたゞその行爲一つに關係するのみであつて、またそれは明かに良心（罪惡を感じ得る力）が行爲以前に既に存在してゐたことを豫想してゐる。それ故に、このやうな後悔は良心及び一般罪惡感の起源を發見する賴りにはならない。このやうな日常の場合に於いては、出來事は通常かう云ふ順序で起る。――本能の要求が力に限りある良心を突破するだけの力を得る。やがて滿足を得た後にはその要求が必然的に低減するから、そこで二つの力の以前の均衡が回復される。それ故に罪惡感の研究に於いて後悔の問題を度外視したのは全く正しい。よしんば後悔は如何に屢々起り、またよしんば實際上その意義は重要であるにもせよ……。

アムビヴレンツから發する罪惡感

併し人間の罪惡感が原始父(ウルファーター)の殺戮に遡るならば、それはやはり一つの『後悔』である。而も我々はその場合に、行爲以前に良心と罪惡感とがなかつたと假定すべきであらうか。この場合には何處から後悔が來たか。慥に、この場合が罪惡感の謎を我々のために解き、我々の困惑を救ふものでなければならない。私の考へでは、この場合が謎を解き困惑を救ふものだと云ふのだ。この後悔は父に對する最原始の相反二元一如的感情(アンビヴレンツ)の結果であつた。息子たちは父親を憎んでゐたが、併しまた愛してゐたのだ。憎惡が攻擊に依つて滿足させられた後には、その行爲に對する後悔となつて愛が表に現れて來た。父との同一化に依つて超自我が擡頭して來た。父に加へた攻擊的行爲を膺懲する底の父の力を持つやうになり、またそのやうな行爲を繰返へさせないやうな制限を加へることになる。ところが父を攻擊しようとの傾向は次の時代にも反覆せられたからして、罪の感はまた持續せられ、攻擊慾が新たに禁壓され超自我に攝取せられる度に更に罪の感は加はつた。そこで我々は遂に二重の事を非常に明白に知覺したと私は思ふのである。卽ち、良心の起源には愛が參與してゐることゝ、罪惡感の運命的に不可避なることゝ。人がその父を殺したか殺さなかつたかは、實際上決定的ではない。何れにもせよ、人は己れを罪ある者と感ずるのである。何となれば、罪惡感は相反二元一如的感情(アンビヴレンツ)の相克、卽ちエロスと破壞本能、死の本能との間の永遠の鬪爭の表れであるからだ。この相克鬪爭は人間がその

共同生活に入らうとするや否や勃發するのである。この共同生活體がたゞ家族の形しか知らない場合には、この相剋鬪爭はエディポス・コムプレクスとなつて現れ、良心の發達を促し、最初の罪惡感を生み出すのである。この共同生活體が更に擴大せんとするに當つては、同じ相剋鬪爭は昔からの形式を持續し、更に强まり、その結果愈々罪惡感を進展せしめるのである。文明は人類を緊密なる一大集團たらしめんとする内面的なエロス的衝動に從ふものであるからして、文明はこの目的を果すためにはいや增し行く罪惡感に依らなければならない。父に對して始まつたことが、群集に對して完結する。文明が家族から人類への必然的發達經路であるならば、同時に生れたアムビヴレンツ的撞着の結果として、愛と死の努力との間の永遠の苦鬪の結果として、罪惡感が恐らく最高潮にまで達するやうになるのに決まつてゐる。而もそのやうな高潮に達した罪惡感は個々人の堪へ難しとするところである。我々はかの大詩人が『天上の力』に對して叫んだ愁訴の聲を想起するのである。――

『そなたは我々に生を與へ給ひしなり、
そなたは哀れなる我等を罪ある者とし給へり、
かくてそなたは人生に苦を殘し給へり、
何となれば地上にては一切の罪は報いあればなり。』(二)

自己の感情の荒しの中から最も深い眞理を難なくとり出して來ることは二三の人々にのみ許されたことで、我々としてはたゞ惱ましき不確定と不斷の摸索とに依つてその方へと道を辿るのみであることを知つて、たゞ嘆息の外はないのである。

註（一）ゲーテ作『井ルヘルム・マイスター』中、琴師の歌の一節。

第八章　餘論

そのやうに辿り來た道の最後に着いて、著者は讀者諸氏の許しを乞はねばならない、著者は決してよき道案内ではなく、つまらぬ遠路をさせてしまつたことを……。も少し上手に道案内の出來る事は慥である。で、私は多少その補ひをして見よう。

文明進歩の價格

まづ第一に私の感じることは、私がこの論に於いて罪惡感に拘はることあまりに多く正當の範圍を越え、そのために罪惡感とは必ずしも密接の關係のない他の諸題目が一隅に押し遣られたと讀者諸氏が思つてゐられるのではないかと云ふことである。この事は本書の構造を紊したことであらうが、併し罪惡感を文明進歩の最も重要な問題として取扱ひ、幸福の放棄としての文明進歩の價格は罪惡感の高揚に依つて支拂はれてゐること(一)を云はうとする私の意圖には、全然合致してゐるのである。この命題こそは吾人の研究の窮極的結論であるがこの命題に於いていさゝかをかしく思はれる點のある

のは、多分、罪惡感と我々の意識との間に全然特殊な、而もまだ十分に知悉されてゐない關係のあるためであらう。我々には常態的と思はれてゐる一般的な悔恨の場合に於いて、この事は意識に十分に知悉せられるのである。而も我々は罪惡感の代りに『罪惡意識』と云ひ慣はしてゐる。我々は神經症者を研究することに依つて常態者を理解する價値ある助けをも得たのであるが、そのやうな神經症者の研究からして、矛盾した事が起つて來たのである。これ等病氣の一つたる强迫神經症に於いて、罪惡感が騷然として意識に上り來る。罪惡感は主なる症狀をなすのみならず、また患者の生活を支配し、殆ど副的症狀を示さないほどである。併し神經症のその他の大抵の場合及び形態に於いては、罪惡感は全然意識されない。さりとてその效果が小さいと云ふわけではないのだが……。我々が患者に向つて『無意識的な罪惡感』があると云つて聞かせても、彼等は信用しない。半分ばかりでも彼等に理解して貰ふためには、罪惡感は無意識的な懲罰要求となつて現れるのだと云つて聽かせる。併し神經症的形態への關係をあまり買被つてはならない。强迫神經症患者の内にも、自分の罪惡感を知覺しないか、又は何等かの行爲の實施を妨げられた時に始めてそれを惱ましき不快として、又は一種の不安として、感ずるやうになると云つた型の患者がある。この事を人々はいつかは理解するやうになるであらうが、只今のところではまだである。多分こゝらで云つておく方が好ましいと思はれるのは、罪惡

感は根柢に於いて強迫の局所的派生（變化）に外ならぬのであつて、後の時期に於いては罪惡感は超自我の恐怖と全然一致する。また強迫の意識に對する關係にはこの同じ異常なる變化が見られる。一切の症狀の背後には何處かに恐怖（強迫）がこびり付いてゐるが、併し恐怖は或は驟然として意識を全然己れのために占領し、或は完全に身をひそめてしまふので、我々は必然的に無意識的の強迫を——或は、心理學的にも少し純粹な良知を持たうと我々が欲するならば（何となれば、實は強迫はまづたゞ一つの感覺に過ぎないのだから）——強迫への可能を、云々せざるを得ない。その結果、文明に依つて生じた罪惡感は罪惡感として認められず、大部分は無意識となつて殘り、又は一種の不安もしくは不快となつて表れる。さうしてその動機は別の方面にあるやうに思はれてゐる。宗教は少くとも文明に於ける罪惡感の役割を決して看過はしなかつた。實は宗教は、私が他のところ(二)で言及しなかつたことに就いても、それを爲さうとするの意氣を示してゐる。即ち人類をこの罪惡感（宗教の所謂罪障（ジユンデ））から救はうとするのである。かう云ふ救ひは例へばキリスト教に於いては或る一人が犧牲的に死することに依つて萬人に共通する罪を己れに引受けて得させたのであるが、この救ひ方からして私は何が原罪（これと共にまた文明も始まつた）獲得の最初の契機であらうかに關して一つの結論を引出したのであつた。(三)

註（一）『このやうに良心は總て我等を臆病にする……』

性慾が人生に於いて如何なる役割を果すかと云ふことを青年に匿し立てゝあると云ふことばかりが、現代教育に就いて我々の非難すべき唯一事ではない。それ以外に、青年はやがては攻擊慾の對象となる筈であるのに、それの準備を少しも與へてゐないと云ふことが、これまた現代教育の罪である。そのやうに不當なる心理的指導を以て青年を人生に送り出すことは極地探檢に行く人に夏の衣服を着せ、上部イタリー湖沼の地圖を持たせてやるやうなものである。そこに倫理的標準の或る誤用の存することは明かである。それ等標準の嚴格とても、教育者が次のやうに聲明しての上ならば大した弊害はない。――人間は自ら幸福になるため、また他人を幸福にするためには、さうあらねばならないわけなのだ。併し實際はさうなつてゐないのだと云ふ事を承知してゐなくてはならないと。ところがさう聲明する代りに、青年等は總て他人は倫理の標準に合致するものであり、つまり萬人は善良であると信じさせられてゐる。これを根柢として青年はまた善良でなければならないと云ふ標準が立てられてゐるのだ。

（二）『宗教の將來』（一九二七年）の事を云ふ。

（三）『トーテムとタブー』（一九一二年）（本全集第七卷）

二三の用語の說明

こゝで二三の用語に說明を加へておく事は大して重要ではないが、餘計なことでもあるまい。例へば、超自我、良心、罪惡感、懲罰待望、後悔などの語を吾人は屢々だらしなく用ゐ、一語を他語の代り

に用ゐたりしたからである。これ等總て同じものに關係があるのだが、併しその同じものゝ別方面を表してゐるのだ。超自我は心内にある一種の判官で、その存在は我々が推論した通りである。良心とは就中超自我の掌る機能であつて、自我の行動及び意圖を看守し判斷し、檢閱の機能を果すものである。罪惡感、卽ち超自我の峻嚴は、それ故に、良心の嚴格と同じものである。それは自我がこのやうに自分の監視されてゐる事の知覺である。自我の努力と超自我の標準との間の緊張を尊重することである。總てこれ等諸關係の背後に横はる、難詰的審判者への恐怖（强迫）、懲罰待望は、自我の本能表現であつて、自我は加虐的(サディスティッシュ)な超自我の影響の下に被虐的(マァヒスティッシュ)になつてゐるのである、つまり自我内に豫め存してゐた内的破壞への本能の一部が超自我への性的戀着に轉用せられてゐるのである。超自我の證明がつくまでは良心に就いて云々すべきでない。罪惡意識に就いては、それが超自我の存在以前に、從つてまた良心の存在以前に存在してゐたことを認めざるを得ない。その當時に於いては、罪惡感は外的權威に對する畏怖そのものゝ表れである。自我と外的權威との間の緊張の認識である。それは外的權威の愛への要望と本能滿足への慾求（この慾求を禁壓されるので攻擊慾が生ずる）との間の鬪爭から直接に派生し來つたものである。罪惡感のこれ等二層——外的權威への畏怖と内的權威への畏怖と——が相互に積重つてゐることのために、良心のさま〴〵な關係を洞觀することが我々には困難に

なつてゐるのである。悔恨(後悔)は罪惡感の或る場合に於ける自我の反應の總稱であつて、罪惡感の背後に働いてゐる恐怖の殆どそのまゝの感情的材料を示してゐる。悔恨はそれ自身懲罰であつて、また懲罰待望を含んでゐることもある。それ故に悔恨はまた良心よりは古いかも知れない。

罪惡感の起源に就いて再論

吾人の論究の或る個所に於いて吾人を惑はしたかの矛盾に就いて再考して見ることも、これまた敢へて支障へのないことである。罪惡感は或る所では攻擊慾を實行しなかつた結果だと云ひ、また或る所では、殊にその歷史的起源を論ずるに際しては、父殺し、つまり父殺しを實行した結果であるとしたのである。吾人はまたこの困難からの脫け路を發見したのであつた。內的權威、即ち超自我の擡頭は、這般の關係を根本的に改變した。それ以前には罪惡感と悔恨とは同じものであつた。その時分に於いては、悔恨なる語は攻擊實行後の反應を云ひ表はすために特に用ゐられてゐた。ところがその後は超自我が何でもよく承知してゐるので、意圖したゞけの攻擊と實行して了つた攻擊との間の區別はその力を失つてしまつた。ところで實行したる暴虐が罪惡感を生ずる(これは何人もが知つてゐる)如く、單なる意圖的暴虐も同樣にこれを生ずる。それは精神分析の認識するところである。心理的立場の變化如何を問はず、これ等兩原始本能のアンビヴレンツ的鬪爭は同じ效果を遺す。こゝで罪惡感の

意識に對する變轉常なき關係の謎を解きたい誘惑を感ずる。惡行に關する悔恨からの罪惡感は常に必ず意識的であるが、惡衝動の知覺から來る罪惡感は無意識的であることもあらう。併しこんなに簡單であるわけはない。現に强迫神經症が力强くそれに矛盾してゐる。第二の矛盾は、超自我に具はつてゐると云ふこの攻擊的エネルギーは、或る見方では單に外的權威に屬する懲罰的エネルギーの人心中に保存持續されたに過ぎないものと見做されてゐるに對し、また他の見方では、寧ろ反對に、自我中に發源した攻擊的エネルギーで、それがこの禁斷する權威に反抗するが併し行動となつて現れることの出來ないものであるとなつてゐる。第一の說は罪惡感の歷史に、第二の說は罪惡感の理論に適するものゝ如くに思はれる。更に仔細に考究して見ると、この一見調停すべからざる反對は殆どあまりにも完全に消滅する。兩者に本質的にして共通なるものとして殘るのは、兩方の場合ともに我々が取扱うてゐるのは內面に轉向したる攻擊慾だと云ふことである。それのみならず、臨床的に觀察して見ると、超自我が持つとされる攻擊慾の源泉には立派に二つの別を立てることが出來る。さうして何れの場合にもこれ等二つの何れかゞ主になつてゐるが、併し二つともに何時でも働いてゐるのである。

罪惡感の源泉としての攻擊慾放棄

今や私は、以前には單に假定的に論じておいたことを眞劍に主張すべき場合になつたと考へるので

ある。最近の分析的文獻に依ると、如何なる種類の拒否でも、如何なる本能滿足の防遏でも、その結果として罪惡感を呼起すものであり、或は呼起すことのあり得るものであるとの說が有力になつて來つゝある。(一) 以上を單に攻擊慾本能に就いてのみ妥當なものと考へるならば理論上非常に容易になり、またこの假定に矛盾する多くのものを見出さなくなると私は信ずる。では、罪惡感が滿たされざる性慾的願望の代りに生ずるのを如何にして動的に又經濟的に說明すべきであるか。これは慥に或る廻りくどい方法で現れるに過ぎないのだ。――性慾滿足の妨害はその滿足に干涉した人物を攻擊せんとの欲求を誘發する。さうしてやがてこの攻擊的傾向それ自身が禁壓されることになるのた。ところが禁壓されて罪惡感となり、また超自我に攝取せられるものはやはり攻擊慾なのだ。私の確信するところでは、もし吾人が罪惡感の起源に關する精神分析上の發見を攻擊的本能に限定するならば、多くの現象をもつと簡單に、もつと明瞭に說くことが出來るのである。分析的材料を參照して見ても、ここでは何等明確な解答を與へることは出來ない。何となれば、吾人の豫想するところでは、二種の本能は嘗て決して相互に獨立して出現することはないからである。併し極端な場合を色々に調べて見たら私の期待するやうな方向が恐らく指示されることであらう。私はこの嚴密な考へ方を抑壓現象に適用するならば、そこから我々に都合のいゝことが最初に牽出せるのだと云ふ氣がしてならない。神經

症患者の症狀は、吾人の既に知つた通り、本質的には、充足せられざる性的滿足の代償的滿足である。分析の仕事の經過中に我々の知つて驚いたことは、恐らく總ての神經症患者が多少とも無意識的罪惡感を伏藏してゐることであつて、この罪惡感が懲罰となることに依つてまたその症狀を强めるのである。で、今や命題を確立することは容易となつた。――本能の力が抑壓を被ると、そのリビドー的部分は症狀となり、その攻擊的要素は罪惡感となる。よしんばこの命題はたゞ當らずと雖も遠からず的に正しいとしても、我々の興味を持つには價する。

註（一）特にジョーンズ E. Jones イザーク Susan I aacs, クライン Melanie Klein, 等に於いて――。併しまた私の見るところでは、ライク Reik 及びアレクザンタ Alexander に於いても。

エロスと死の本能との間の鬪爭

この論文を讀まれた方はまた、エロスと死の本能との間の鬪爭の說があまりに屢々出て來たと云ふ氣がされたであらう。この論文は人類に於いて發達してゐる文明現象を明かにすべき筈であつたのに、而も個人の發達に就いても論及してゐる。それのみならず有機體の生活一般の神祕も闡明すべき筈であつた。これ等三つの現象の相互關係を檢覈することは、我々にとつて辭すべからざることに思へる。ところで、人類の文明現象も個人の發達の文明現象も共に生活現象であつて、從つて生活の最も一般

的な特徴を必ず須前してゐるわけだと云ふことを考へて見ると、この同じ命題を繰返すことも當然になつて來る。他方、正にその理由のために、この一般的特徴の證據だけでは區別の役には立たない、少くともこの證據が特殊の條件に依つて制限されぬ限りは……。で、我々はまづ次のやうに云つておけば安心することが出來る。――文明現象とは、エロスが呈示し、（外的必然たるアナンケが刺戟するところの）問題に影響されて生活現象が特殊の變化を示すやうになる、その變化を云ふのであると。さうしてその問題とは、個々の人間を彼等の間のリビドー的執着を以て大單位に統一する事である。ところがもし我々が人類に於ける文明現象と個人に於ける發展又は發育の現象とを比較するならば、我々は躊躇なくかう結論するであらう、これ等二者は事實上同一現象を異種の對象に適用したものではないにもせよ、性質に於いて非常に似てゐると。人類に於ける文明化現象は、個人の發達よりは勿論高級の抽象事である。またそれ故に直觀的（具象的）に了解することは一層困難である。また兩者間の類似點を發見しようとして無理なこぢつけをやつてはならない。併し目的が同樣である――一方は集團中に個人を納めようとし、他方は多數の個人から一つの集團を建設しようとする――事を思へば、それに用ゐた手段、並びにその結果生じた現象の相似してゐる事は、敢へて驚くに足らぬ。兩者の事實を區別する一つの特徴がある。それは重大なものであるが故に直ちに人々の氣付くところであ

る。個人の發達過程に於いては、幸福を得ようとのかの快不快原則のプログラムが主要目的として確立される。個人が集團の一員となつてその内に加はること、またそれに適應することは、個人が幸福を得んとするためには殆ど避くべからざる要件であるやうに思はれる。もし個人がこの條件を滿すことなしに幸福を得ることが出來るならば、恐らくそれは一層結構づくめであらう。云ひ方を變へて見ればかうである。――個人の發達は二つの努力の交渉の結果であるやうに思はれる。即ち、我々が通常『主我的(エゴイスチツシユ)』と呼んでゐる、幸福を求める事と、『愛他的(アルトルイスチツシユ)』と我々の呼ぶところの、集團中の他人との統一を念とすることゝ。これ等の記憶は共にたゞ表面的である。個人の發達に於いては、既に云つた通り、主力は主我的、即ち幸福追求に傾き、また『文明的』とも名付くべき他方の力點は概して制限の役割を呈する事で滿足してゐる。文明と云ふ事實はそれとは全然違ふ。これに就いては遙かに重要なる目的は個々の男女から一單位を造り出すことで、幸福獲得の目的はよしんば存するにもせよ、背後に押遣られてゐるのである。個人の幸福に就いて勞する必要さへなくなつたならば、人類を偉大な一全體に統一することが首尾よく出來るやうに殆ど思はれる。個人の發達過程はこのやうに、人類の文明過程には見出されないやうな、それの特殊の徵象を持つてゐてもいゝわけである。たゞ、個人の發達過程が集團中に納まることを目的として持つてゐる限りは、兩方は調和するのである。

文明と幸福

遊星はそれ自身の軸上を轉廻しつゝ同時に中心天體の周圍を巡るのと丁度同じやうに、個人は自分の生活を過ごしつゝ人類發達の道程に參與する。併し我々の鈍い眼には天上に於ける諸勢力の張り合ひはその計畫を決して變更することなく整然として運行するものゝ如くに見える。が、有機的生活に於いてはさまざまな力が相互に爭ひ、葛藤の結果が着々變化してゐることを我々は知ることが出來る。このやうにまた、個人的幸福を求める力と人類と統一しようとする力との二者が個人の中に於いて相互に爭はざるを得ない。そのやうに個人的發達と文明的發達との二つの過程は撞着し、相互にその領域を爭はなければならない。併しながら個人と社會との間の闘爭は、どうも調和し難く思へる二つの原始本能たるエロスと死との相反から派生したものではない。この闘爭はリビドーの家政に於ける不和を意味してゐる。丁度自我とその對象とがリビドーの配分に就いて騷動を起すにも比すべきだ。でこの闘爭は個人に於いては窮極的に收まるであらうが、希くば文明の將來に於いても同様であつてほしいものである。よしんば現在に於いては文明は非常に個人を苦めてゐようとも――。

集團の超自我

文明の過程と個人の發達道程との間の類似は、或る重要な點に於いて更に進展する。集團もまた一

つの超自我を造立するもので、その集團的超自我の影響の下に文明の進歩は實現されるのだと、かう我々は主張して差閊へない。この類似を細かく調べて見ることは、人間の文明を眞によく知るものにとつては誘惑的な問題であるだらう。私は特に目に立つ二三の點を擧げるに止めておかうと思ふ。或る文明時代の超自我は個人の超自我とその起源に於いてよく似てゐる。文明時代の超自我は偉大な指導者的人物の背後に殘した印象を土臺として出來上る。卽ち心力の卓越した人とか、何かの人間的傾向が異常な力と純粹さで、從つてまた不釣合に發達してゐる人物とかの、後代への影響から出來上るのである。多くの場合に見るに、類似はこればかりでなく、これ等の人物は――常にとは云はぬが、隨分屢々――その生涯中には他人から馬鹿にされ、虐待せられ、或は殘酷に殺されることさへある。丁度、原始父(ウルファーター)が暴力を以て殺されて遙かの後、再び起つて神となつたと同じである。この奇しき運命の最も著しい實例はイエス・キリストの一身である、もしこれが或は傳說でないとするならば――。とにかく傳說は昔の出來事を仄かに記憶してゐて、キリストを蘇生らせてゐるのである。今一つの一致點は、文明的超自我が個人的超自我と丁度同じやうに、嚴格な理想的標準を揭げ、これを實現し得なかつた場合には『良心の痛み(ゲヰツセンスアングスト)』に依つて懲罰されると云ふことだ。實際この點は事情が非常に特殊で、かう云ふ心的過程は、それが個人に於いて親熟し意識されるよりは集團の側から一層我々に親熟

し近付き易いものである。個人の場合に於いては、緊張が起つた時には攻撃慾のみが非難となつて騒騒しく聞こえて來る。然るに標準(命令)それ自身は屢々背後に於いて無意識のまゝに殘されてゐる。これ等の命令を人が意識すると、それはその當時の文明的超自我の要求と合致することが分る。この點に於いて、大衆の文明的發達過程と個人の獨特の發達過程とは必ず相互に、云はゞ膠着し合つてゐる。超自我の多くの顯現竝びに特性は、それ故に、それが個人に現れたる姿に於いてよりも文明社會に現れたる樣相に於いてよく容易く認めることが出來る。

倫理的標準

文明的超自我はその理想を作り上げ、その標準を確立した。その標準の內、人間同志の關係を規定するものは、倫理として纒められる。總ての時代にこの倫理なるものは非常に價値あるものとされる。恰も、そこから何か特に重大なものが期待されるかの如くに――。さうして倫理は實際、總て文明の最も痛い個所と容易に認められる點へと向つてゐるのである。倫理はこのやうに、治療の一法として文明の他の仕事ではこれまで爲し遂げ難かつたことを、超自我の命令に依つて仕遂げようとの努力として見るべきである。我々の旣に知つてゐる通り――抑々それが本書の問題なのだから――文明の最大障碍たる、人間の相互攻撃の素質的傾向を如何にして除くべきかゞ問題なのだ。又それ故にこそ、

最も新しいものらしい文明的超自我命令が我々に特に興味があるのだ。即ち、汝自身を愛する如く汝の隣人を愛せよとの命令である。神經症の研究並びにその治療に際して、我々の考へざるを得ないことは、個人の超自我に對して二樣の非難を掛くべきだと云ふことだ。それは個人の超自我がその命令と禁斷とに於いてあまりに峻嚴に過ぎ、自我の幸福を思ふことのあまりに少く、自我が超自我の命令に從はうとしてもエスに於ける本能の力の如何に強く、外的環境の如何につらいかを考へてやらないと云ふことだ。その結果、我々の療法に於いては、我々は屢々超自我に戰を宣し、超自我をしてその命令を緩和せしめるやうにしなければならなくなるのである。丁度同じ抗議は、また文明的超自我の倫理的標準に對しても爲されるのである。これまた人類の心的素質に就いては一向介意してをらぬ。たゞ命令を發するのみで、その命令が抑々從ひ得べき性質のものかどうかを考へて見ようとはせぬ。それどころか、文明的超自我は人間の自我が何でも命令されたことは心理的には爲し得ると云ふことを、人間の自我はそのエスに對して無限の力を有すると云ふことを、きめてかゝつてゐる。これは間違つてゐる。所謂常態的の人間でさへも、エスを支配する力は或る程度以上に增加することは出來ない。それ以上を彼等に望むならば、その結果、彼等は反抗するか、神經症になるか、或は不幸になる。『汝自身の如く汝の隣人を愛せよ』との命令は、凡そ人間の攻擊慾に對する最も力強き防禦であつて、

またこれは文明的超自我の非心理學的態度の特色を示す實例である。この命令は實行し得べからざるものである。そのやうに無暗に愛を博大ならしめることはたゞその價値を低下して、而も惡を除くことは出來ないのである。文明は一切この事には頓着してをらぬ。たゞ愈々從ふことの困難なれば、益々それへの服從は賞むべきだと敎へるのみである。併し現狀の如き文明に於いてそのやうな敎へに從ふものは誰しも、それを無視する者等に伍しておくれをとると云ふことだけは慥である。もし攻擊慾への防禦が攻擊慾自身と同じやうに悲慘を生むものとすれば、何と攻擊慾は文明の力强き障碍であることよ。所謂自然的倫理はこれに就いて何の助けにもならない。たゞ自分を他人よりも優良であると考へる事の出來るナルチスス的滿足を與へるのみである。宗敎に依賴してゐる倫理は、この點に於いて將來は生活がよくなると云ふ約束を持出すのである。德が現世に於いて報いられざる限りは、倫理はいくら說敎をしても無駄であると私は思ふ。また人間の所有關係が現實的に改變されゝば、かの倫理的命令以上に助けとなるであらうことは疑ひがないと私は考へる。併し、社會主義者等はこの眞理を掩ふに、人間性に對する新たな觀念的謬見を以てし、眞理實現の價値を失はしむるのである。

人類の神經症

文明發現の現象に於いて超自我の役割を辿らうとする以上の如き觀察法を以てするならば、なほ多

くの發見をなし得べき見込みがあるやうに思はれる。結論へと急がう。が、何としても避けることの出來ない問題が一つある。もし文明の發達が個人の發達とそれほど甚しく相似したものであり、また兩者に於いて同じ方法が適用されてゐるならば、多くの文明又は文明時代——否、人類全體さへも——が、文明的努力の影響の下に『神經症』となつてゐるのだとの診斷を下すことは正しくないであらうか。この神經症をこのやうに分析的に解剖すれば、當然それへの非常に實際的興味ある治療上の進言が加へられねばならない。そのやうに文明社會に精神分析法を適用せんと試みることは無意味であり無效であるとは私は云ひ得ないのである。併し我々の非常に注意すべきことは、以上はたゞ類似點を論じ來つたゞけで、その類似點が生じ又は發達した領域からそれを引離すことは、人間に就いても、概念に就いても、甚だ危險であることを忘れてならないと云ふことだ。また集團的神經症の診斷には一つの特殊な困難がある。個人神經症に於いては吾人は、病者と『常態者』と云ふことになつてゐる環境との對比を出發點とすることが出來た。同じやうな症狀を示してゐる社會には同樣な利用すべき背景がない。何とか他の方法でそのやうな背景を得て來なければならない。ところで我々の知識を療法的に何とか適用することに就いては、社會の神經症を最も正確に分析して見ても何の足しにもならう。何人も社會に向つて療法の採用を强要すべき力を有たぬからである。これ等總て困難あるに拘らず、

他日何人かゞ文明社會の病理に對して研究を敢へてするであらうことを我々は期待することが出來るのである。

文明の評價

人間の文明を評價すると云ふことは、さま〴〵な動機からして、私には緣遠いことである。私が努めて警戒したことは、我々の文明は我々が所有してゐるところの、且つまた所有し得るところの、最も價値あるものだと信じたり、またそれは夢想だもしなかつた程の高度の完全さに到達するに違ひないと考へたりするやうな、熱烈なる先入見に陥る事である。私は少くとも、或る批評家たちが文明の目的竝びにその目的への手段を調べて見ると文明などの努力は全然無駄なことであり、その結果はただ個人の堪へ得べからざる事情を生み出すに過ぎぬと云ふのを聽いても別に腹は立たないのである。私はこれ等の事を總てよく知らないのだから容易に不偏の態度をとることが出來る。たゞ確かに知つてゐるのは、人間の價値判斷が彼等の幸福願望そのものに依つて決定されてをり、つまり彼等の錯覺を支持するに論議を以てせんとする試みに過ぎぬと云ふ事である。或る人はまた文明發達の必然を唱へて、例へばかう云ふであらう、性生活に制限を加へ、自然淘汰に叛いても人間的理想を實現せんとの傾向は、これ進化の趨勢であつて避けることも逃げることも出來ないものであるから、寧ろ自然の

必然であるかの如くにその前に屈從するのが一番よいのであると。それは成程よく分る。併しまたこれに對して擧げられ得べき異說をも私はよく承知してゐる。――さう云つた傾向は克服すべからざるものと人々は考へてゐるが、人類の歷史に於いて屢々蹂躙せられ、他のものを以てこれに置換へられてゐるのであると。それ故に人類仲間の前に豫言者として起つことを思うては、私の勇氣は沮喪するのである。何となればこれは根柢に於いて彼等の總てが――狂暴なる革命家も敬虔なる信者も共に熱心に――求めてゐるものだからである。

人類の將來如何

人類の將來如何に關する問題は、人間の攻擊本能及び自己破壞本能のために共同生活がこれまで障碍せられて來たが、その障碍を支配することが文明の發達に依つて果して、また如何なる程度まで、成功するであらうかに懸つてゐると私には思はれる。この意味に於いて恐らく正に現代は、特に興味ある時代である。人類は今や自然支配の力を甚だしく獲得し、その力を用ふることに依つて遂に最後の一人になるまで相互に殺し合ふことが出來るほどになつた。彼等はこれをよく知つてゐる――そこからして彼等の目下の不安、不幸、恐怖の大部分は生じ來るのである。そこで我々の今や期待することは、二つの天上の力の今一つの方たる永遠のエロスが、それと同樣不滅なる反對者との鬪ひに於い

て、大いに力を示すやうに踏張つて貰ひたいと云ふことである。

文明と不滿　終

昭和六年六月七日印　　刷
昭和六年六月十日發　　行
昭和十五年三月一日改訂第三版

フロイド精神分析學全集

（社會・宗教・文明）

定價金壹圓八拾錢

譯　者　長谷川誠也
　　　　大槻憲二

發行者　和田利彦
東京市日本橋區通三丁目八番地

印刷者　龜谷良一
東京市本郷區眞砂町三十六番地

印刷所　日東印刷株式會社
東京市本郷區眞砂町三十六番地

發行所
東京市日本橋區通三丁目八番地
株式會社　春陽堂書店
振替東京一六一七　電話日本橋五一番

フロイド精神分析學全集

(第一卷) 夢の註釋 　大槻憲二譯　・定價 一圓五十錢・ ・送料 十二錢・

第一章夢に意味あり、第二章夢の機構、第三章何故に夢は願望を扮裝するか、第四章夢の分析、第五章夢に於ける性、第六章夢の忘却、第七章退行、第八章夢に於ける願望充足、第九章夢の機能、第十章第一次的及び第二次的現象——抑壓 附錄、精神分析學語彙（說明付）

(第二卷) 日常生活の精神分析 　大槻憲二譯　・定價 一圓七十錢・ ・送料 十二錢・

第一章固有名の忘却、第二章外國語の忘却、第三章名稱の忘却と文句の忘却、第四章幼時記憶及び陰蔽記憶について、第五章云ひ損ひ、第六章讀み損ひと書き損ひ、第七章印象及び意圖の忘却、第八章行り損ひ、第九章症狀行爲と偶然行爲、第十章誤り、第十一章複合的行り損ひ、第十二章決定觀・偶然信仰と迷信・樣々の見地

(第三卷) 社會・宗教・文明 　長谷川誠也譯 大槻憲二譯　・定價 一圓八十錢・ ・送料 十二錢・

（原著者肖像六十六歲當時）

一、群集心理と自我の分析　第一章緖言、第二章ル・ボンの集團心理說、第三章その他の集團心理說、第四章暗示とリビドー、第五章人爲的集團（敎會と軍隊）、第六章爾餘の諸問題、第七章同一化、第八章惚れ込みと催眠狀態、第九章群集本能、第十章集團と原始團體、第十一章自我の或る段階、第十二章追錄

二、宗敎の將來　第一章以下第十章まで

三、文明と不滿　第一章大海原のやうな感情、第二章宗敎は幸福を與へるか、第三章文明とは何か、第四章文明の缺陷、第五章攻擊慾と文明、第六章エロスと死の本能との鬪爭、第七章良心の起源、第八章餘論

フロイド精神分析學全集

（第四卷）　快不快原則を超えて　大槻憲二譯
・定價一圓八十錢・
・送料　十二錢・

一、快不快原則を超えて、第一章以下第七章まで
二、强迫神經症の一例　一、臨床記錄の抽出（a治療の開始、b小兒の性感、c大强迫恐怖、d治療に誘導すること、e强迫觀念とその說明、f强迫神經症の起因、g父性コムプレクス及び鼠の觀念の解除）二、理論（a强迫形成の或る一般的特性、b强迫神經症の或る心理的特性、c强迫神經症の本能的生活及び强迫と疑念との根源、
附錄　三、何故の戰爭か　四、精神分析學への興味

（第五卷）　性慾論・禁制論　矢部八重吉譯
・定價一圓七十錢・
・送料　十二錢・

原著者肖像及び筆蹟
一、性慾に關する三論文　第一論文　性の錯誤（第一章性的對象に關する變態、同性愛、性的對象としての性的未熟者及び動物、第二章性目的に關する變態、解剖的違反、豫備的性目的の定着、第三章あらゆる變態に一般的なもの、第四章神經症患者の性本能、第五章部分本能の性的帶域、第六章神經症患者に於いて性的變態が外見的には目立つ所以の說明、第七章幼兒性感について）第二論文　幼兒の性感（幼兒時代の性的潜在期間とその中絕、幼兒性感の顯現、幼兒性感の性目的、性的顯現としての自慰、幼兒の性研究、性組織發達の諸段階、幼兒性感の源泉）第三論文　思春期に於ける性感の變化（性器帶域の變化と豫備快感、性的亢奮の問題、リビドー說、男女の別、對象發見）論旨要約
二、禁制と徵候と杞憂　第一章以下第十一章まで
三、附錄　フロイド先生會見記（譯者）

フロイド
精神分析
学全集 L

社會・宗教・文明

T·I·P·A·

精神分析学研究所

フロイド

社会・宗教・文明

精神分析学研究所

フロイド精神分析學全集

社會・宗教・文明

長谷川誠也譯
大槻憲二譯

精神分析學研究所

春陽堂

フロイド精神分析學

社會・宗教・文明

長谷川誠也譯
大槻憲二譯